

الخطاب السياسي الصوفي في مصر

قراءة في خطاب عبد الوهاب الشعراني للسلطة والمجتمع

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر



دار الكتب والوثائق القومية
الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر

قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع

د. محمد صبرى الدالى

كلية الآداب - جامعة حلوان

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية

(١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م)

الهيئة العامة
لدار الكتب والوثائق القومية

رئيس مجلس الإدارة
أ.د. أحمد مرسى

الدالى، محمد صبرى.

الخطاب السياسى الصوفى فى مصر: قراءة فى خطاب
عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع / محمد صبرى
الدالى.. القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية، الإدارة
المركزية للمراكز العلمية، مركز تاريخ مصر المعاصر، 2004-
٢٤٧ ص؛ 24 سم.

تدمك 3 - 0793 - 18 - 977 - 978

١ - التصوف الإسلامى

٢ - الشعرانى، عبد الوهاب بن أحمد بن على الحنفى،

١٤٩٢ - ١٥٦٥

١ - العنوان

٢٦٠

إخراج وطباعة:

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة.

لا يجوز استنساخ أى جزء من هذا الكتاب بأى
طريقة كانت إلا بعد الحصول على تصريح كتابى
من الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

www.darelkotob.gov.eg

رقم الإيداع بدار الكتب ٢٠١١/٥٤١٧

LS.B.N. 978 - 977 - 18 - 0793 - 3



دار البحث والدراسات العلمية
الإدارة المركزية للمراكز العلمية
مركز تاريخ مصر المعاصر

مصر النهضة

سلسلة دراسات علمية في تاريخ
مصر الحديث والمعاصر

رئيس مجلس الإدارة

أ.د. أحمد مرسى

رئيس الإدارة المركزية للمراكز العلمية

أ.د. رفعت هلال

رئيس التحرير

أ.د. أحمد زكريا الشلق

سكرتيرا التحرير

د. محمد رفعت الامام

د. حسام محمد عبد المعطى

الآراء الواردة بالشمس لا تعبر عن رأى
هيئة التحرير ولكن تعبر عن رأى المؤلف

أسس هذه السلسلة

أ.د. يونان لبيب رزق

عام / ١٩٨٢

للمراسلات / مركز تاريخ مصر المعاصر/
دار الكتب والوثائق القومية / كورنيش
النيل - رملة بولاق .

إخراج فنى ومائت
محمد عماد

الإشراف الفنى مهندس
فتحي عبد رب النبى
مدير عام المطابع

تصدير

قبل عشرين عاما ، وفي سنة ١٩٨٣ على وجه التحديد بدأ «مركز وثائق وتاريخ مصر المعاصر» فى إصدار سلسلة تحت عنوان «مصر النهضة» ، وكما جاء فى مقدمة عددها الأول فقد سعت إلى تحقيق ثلاثة أهداف هى : خدمة قضايا الوطن المصرى والالتزام بالجدة والموضوعية على أن تكون فى كل دوائر التاريخ المصرى الاقتصادية والاجتماعية والفكرية لغزل نسيج متشابك «صنعتة الأجيال الماضية بكل تودة ، وبدرجة طيبة من الإيقان».

وسار موكب «مصر النهضة» لنحو عقد أو يزيد قليلا ، فقد صدر آخر أعدادها عام ١٩٩٧ ، ثم خلالها إصدار ٥٤ كتابا ، أولها تحت عنوان «الأصول التاريخية لمسألة طابا- دراسة وثائقية» لكاتب هذه السطور ، وآخرها من وضع الدكتور أحمد زكريا الشلق «الحزب الديمقراطي المصرى ١٩١٨ - ١٩٢٣».

وكانت رحلة طويلة فى بحر التاريخ المصرى المتلاطم ، ففى محاولة لتحقيق رسالة السلسلة التنويرية صدر أكثر من عمل ، الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية ، رؤية فى تحديث الفكر المصرى ، المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ، وفى سعى للعناية بتاريخ المؤسسات صدرت أعمال عديدة ، مجمع اللغة العربية ، الجامعة الأهلية بين النشأة والتطور ، جمعية مصر الفتاة ، كما حظى التاريخ الاجتماعى بمساحة لا بأس بها من اهتمام «مصر النهضة» ، فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ، اليهود فى مصر ، تطور الحركة النقابية للمعلمين فى مصر ، هذا فضلا عن الكتابات التى عنيت بالشأن السياسى والصحفى والديبلوماسى .

وفى ظروف نتجت عن الفصل بين الهيئة المصرية العامة للكتاب وبين دار الكتب التى كانت تصدر السلسلة عن أحد مراكزها توقف إصدارها الأول ، غير أنها لم توارى التراب فقد ظلت تحيىش فى نفوس القارئ على مركز تاريخ مصر المعاصر الرغبة فى أن

تعاود الظهور لتؤدي نفس الخدمة التي طالما أدتها من قبل.. فى خدمة الكتاب الذين يبحثون عن نافذة حرة للإطلاع ، وخدمة القراء المتشوقين لكتاباتهم.

وقد نجحت اللجنة العلمية للمركز التى أشرف بأن أكون مقررها فى سعيها إعادة «مصر النهضة» إلى الوجود فى إصدارها الثانى، على أن تكون أكثر انتظاما، كل ثلاثة أشهر، وأسندت رئاسة تحريرها إلى مؤرخ نابه، هو الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق، الذى أراه بحق امتدادا طبيعيا لنا، بعد أن أعجزتنا الظروف الصحية، وأثقلتنا الأعباء عن الاستمرار فى هذه المهمة الصعبة.

دعونا ندعو لرئيس التحرير الجديد بالتوفيق ، و«لمصر النهضة» فى إصدارها الثانى بالازدهار،

وعلى الله قصد السبيل ،،،

دكتور يونان لبيب رزق

تقديم

يتناول هذا الكتاب «الخطاب السياسى الصوفى فى مصر، قراءة فى خطاب عبد الوهاب الشعرانى للسلطة والمجتمع» الذى نقدمه للقراء دراسة موضوع جديد فى مجاله، جديد فى العصر الذى يتناوله، ثم هو جديد بمنهج كاتبه وأسلوبه فى الكتابة والمعالجة.. إنه ينطلق من فكرة تقييم دور الفرد أو الزعيم فى صناعة التاريخ، متخذاً من شخصية وكتابات ومواقف الشيخ عبد الوهاب الشعرانى (٨٩٨ - ٩٧٣ هـ / ١٤٩٢ - ١٥٦٥ م) مجالاً ولكنه يصب، ليس فقط فى دراسة الخطاب الصوفى فى مصر، وإنما يصب فى الهدف الأسمى، وهو محاولة الكشف، بشكل علمى، عن أسباب النهضة، أو التعثر، فى تاريخنا الوطنى.. وهو ما صدرت هذه السلسلة من أجله..

والمؤلف، الدكتور محمد صبرى الدالى، مدرس التاريخ الحديث والمعاصر بكلية الآداب، جامعة حلوان، الذى يمتلك خبرة كبيرة بموضوعه، مذ كان يدرس لدرجة الماجستير، إذ يحفل على نحو خاص بتناول الجانب السياسى، فكرياً وممارسة، فى شخصية الشعرانى، الذى كان يبدو فى نظر مواطنيه باعتباره زعيماً دينياً صوفياً استعانوا به لمواجهة مشكلاتهم مع السلطة، فإنه يربط ذلك بقضية الزعامة السياسية، باعتبارها ظاهرة بشرية لا تعلق على النقاش والنقد، فأحداث التاريخ يلعب فيها البشر دوراً مهماً، بما يثلونه من رموز سياسية أو اجتماعية أو دينية وغيرها، ومن ثم فإن رجال الدين والصوفيين الذين يكتبون ويفتون ويرشدون الناس ويوجهونهم. يقومون بدور لا يقل أهمية وخطورة عن رجال السياسة.

وبالرغم من اهتمام نقر من الكتاب والباحثين المصريين بدراسة الشعرانى، باعتباره إماماً للتصوف، بل وزعيماً دينياً، هذا الاهتمام الذى تأخر إلى القرن العشرين، والذى تركز فى تحقيق ونشر الكثير من أعماله بشكل أساسى، إلا أن مؤلفنا رأى أن ما نشر لم يحط بهذه الأعمال بعمق يتناسب وقدر الرجل وأهميته، فضلاً عن عدم ربطها بالسياق

التاريخى الذى كتبها فيه الشعرانى، مما باعد بينها وبين الموضوعية العلمية. ناهيك عما كتبه الأجانب والمستشرقون عن القضايا الصوفية عند الشيخ، مما يدخل فى إطار دراستهم للتصوف الاسلامى لفهم العالم الاسلامى بشكل عام.

وقد حدا ذلك بمؤلفنا أن يحيط بما أتيح له مما كتبه ونشره الشعرانى، من خلال قراءة عميقة ومتأنية، تضع هذه الكتابات والقضايا التى تناولتها فى سياق ظروف حياة الشيخ الخاصة وتتبعها عبر هذه الحياة لفهم مدى تطورها من ناحية، وتضعها كذلك فى سياقها من تاريخ مصر خلال العصر الذى كتبت فيه من ناحية أخرى. وقد أكد الكاتب أنه اختار الجانب السياسى من حياة ومواقف وتراث الشعرانى باعتباره رمزا من رموز «المصريين» فى علاقتهم «بالسلطة»، وهو ما يكشف عن مدى تأثير المصريين بأراء وتوجهات بعض رجال الدين والتصوف، الذين كانت لهم سلطة معنوية كبيرة على مواطنيهم أهلتهم أن يلعبوا دورا مهما فى تشكيل موقف المصريين من السلطة السياسية القائمة، كما بينت الدراسة إلى أى حد استفادت هذه السلطة من ذلك. وفى تقدير الكاتب، وهو محق فى ذلك، أن تراث الفكر السياسى و الاجتماعى والدينى يمتد، بشكل أو آخر، إلى الفترات التالية من التاريخ، ومن ثم فإن دراسته تفسر الكثير من القضايا والمشكلات والممارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية، وخطابها الموجه إلى السلطة والمجتمع جميعا، ومن هنا تنصب الدراسة فى تشكيل الوعي بالحاضر.

لقد قدم لنا الدكتور محمد الدالى دراسة على جانب كبير من الأهمية والجدية للخطاب الفكرى والسياسى للشعرانى فى ضوء كتاباته ذاتها، وفى ضوء ما كتب عنه، مدحا أو قدحا، ولم يكتف بما اهتم بموضوعه أو أحاط ببعض جوانبه من مؤلفات وكتب الرحالة والمؤرخين، وإنما غاص فى كتب التصوف والفقه والأدب وكتب الطبقات والتراجم والمنطق وغيرها، والتى تشكل مصادر غير تقليدية بالنسبة للمؤرخين، ليخرج لنا دراسة تحرر فيها من أسر نظرية دور الفرد أو الزعيم فى التاريخ، موضحا مدى أهمية الخطاب السياسى للشعرانى بالنسبة للدولة ولرموزها السلطوية القيادية، وعلاقتهم جميعا بالمجتمع المصرى..

بقيت لى كلمة عن هذه السلسلة أود فيها التعبير عن امتناني وشكرى للجنة العلمية المشرفة على مركز تاريخ مصر المعاصر ومقرها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق - والتي أشرف بعضويتها - كما أزجى الشكر لدار الكتب والوثائق القومية وعلى رأسها الأستاذ الدكتور أحمد مرسى رئيس مجلس إدارتها، والإدارة المركزية للمراكز العلمية برئاسة الأستاذ الدكتور رفعت هلال، لحرصهم جميعا وحماستهم لاستئناف إصدار السلسلة، التى شرفتنى اللجنة العلمية الموقرة عندما عهدت إلى بمسئولية رئاسة تحرير «مصر النهضة» التى أسسها وأشرف عليها الأستاذ الدكتور يونان لبيب رزق، لنستأنف ما بدأه بالسير بها نحو أهدافها المنشودة، وعلى رأسها تقديم الأبحاث العلمية الرصينة ونشر الثقافة التاريخية الجادة التى تعالج قضايا وموضوعات تاريخ مصر الحديث والمعاصر، وتبحث بشكل خاص عن عناصر وعوامل النهضة والتطور فيه..

ونحن - هيئة تحرير السلسلة - إذ نأمل أن نتواصل بشكل حميم مع الباحثين والمثقفين و القراء جميعا، فإنما نود التأكيد على تقديرنا واحترامنا لحرية البحث العلمى وما ينتج عنه من آراء وأفكار وطروحات، مهما اختلفنا معها، مدركين فى ذات الوقت أن الخلاف فى الرأى لا يعبر عنه إلا بالنقد والمراجعة والتعليق، فى إطار التقاليد العلمية والحضارية الحققة، مادام هدفنا الأسمى هو خدمة تاريخ وطننا العزيز ونهضته،،،

والله والوطن من وراء القصد

رئيس التحرير

دكتور أحمد زكريا الشناق

يناير ٢٠٠٤

إهداء

إلى صوفية مصر ومتصوفيهـا ...

لعل خطاب الحاضر والمستقبل للسلطة والمجتمع يكون
أكثر صدقاً وإيجابية ونفعاً من خطاب الماضي، في
وطن يستحق المزيد من الصدق في الأقوال والأفعال..

المقدمة

حظيت دراسة الشخصيات «التاريخية» فى التاريخ المصرى الحديث والمعاصر بقدر لا بأس به من الاهتمام فى القرن العشرين. وأحسب أن هذا الاهتمام إنما جاء لثلاثة أسباب رئيسية، أولها: تأثر بعض المؤرخين والمثقفين المصريين بنظرية «دور الرجل العظيم / البطل / الزعيم» فى صناعة التاريخ، تلك النظرية التى كان «توماس كارلايل» من أول وأبرز المؤسسين لها والداعين إليها. أما ثانى هذه الأسباب فيعود إلى تناسب فكرة الرجل العظيم - إلى حد ما - ومُعطيات التاريخ المصرى الحديث والمعاصر، ومن ثم إمكانية تفسيره فى ضوءها أو بمقتضاها. من وجهة نظر بعض المؤرخين والمثقفين - سواء بالقبول والتأييد أو بالدحض والرفض - أما ثالث هذه الأسباب فيتمثل فى محاولات البحث المستمرة عن أسباب النهوض والتعثر فى تاريخنا الحديث والمعاصر. وبناءً على ذلك نستطيع العثور على العديد من الدراسات التاريخية والاجتماعية والفلسفية - التى كُتبت عن «شخصيات تاريخية» سياسية أو دينية أو فكرية عاشت بشكل خاص فى القرنين التاسع عشر والعشرين.

وإذا كان البعض يرى أنه من غير المحبب ولا الضرورى فى كثير من الأحيان تناول الجانب الدينى فى حياة الزعيم السياسى، فإننا نرى أنه من المقبول بل والمهم دائماً تناول الجانب السياسى وغيره من الجوانب فى فكر وبمارسات «الرجل العظيم»، سواء كان من رجال الدين أو العلم أو الفكر. وبالمثل فإذا كانت الزعامة السياسية ظاهرة أو قضية تقبل النقاش أو النقد فى الكثير من الأمور العامة؛ فإن رجل الدين «العظيم»، وعلى العكس من ذلك، هو شخصية تُدرس فى الغالب - ومن المحافظين والمؤيدين «أوالتابعين» بشكل خاص - باعتبارها كلاً كاملاً وإيجابياً، ولا يُقبل الإقتراب منه بالنقد، بل بالتبعية والمدح فقط، وأحسب أن تلك القضية تتصل بالمضى والحاضر على حد سواء. هذا على الرغم من أن تأثير رجل الدين ذائع الصيت حين يُفكر ويكتب ويُفتى ويوجه الناس هو تأثير لا يقل خطورة - فى إيجابيته أو سلبيته - عن تأثير الزعيم السياسى.

كان عبد الوهاب الشعراني هو أهم الشخصيات الصوفية شهرة في مصر إبان العصر العثماني، حتى لقد درج البعض على جملة «زعيماً» دينياً واجتماعياً وسياسياً. ومن هنا فقد حظى باهتمام ملحوظ في القرن العشرين وحتى الآن، وبشكل لا يتفصل عما أشرنا إليه من الإهتمام بقضية دور الرجل العظيم في التاريخ المصري. ويُعتبر الدكتور زكي مبارك هو أول من كتب عن الشعراني بإستفاضة - إلى حد ما - في القرن العشرين وذلك ضمن كتابه «التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق». ثم جاء من بعده الدكتور توفيق الطويل ليكتب عن الشيخ دراسة كاملة بعنوان: «الشعراني إمام التصوف في مصر»، بالإضافة إلى ما كتبه عنه في دراسته «التصوف في مصر إبان العصر العثماني». وكذلك فعل الأستاذ طه عبد الباقي سرور حين كتب كتابه: «الشعراني والتصوف الإسلامي». ثم هناك أيضاً دراسة الشيخ عبد الحفيظ القرني عن «عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر». وبالإضافة إلى تلك الدراسات، هناك الإهتمام الكبير في مصر بنشر أعمال الشيخ. والملاحظ على الدراسات المصرية - في كثير من الأحيان - إما أنها لم تقترب من مؤلفات الشعراني الكثيرة بعمق كاف، وهو ما لا يتناسب وحياة وأفكار الشيخ؛ أو أنها لم تُحط جيداً بتاريخ مصر آنذاك، وهو ما حال دون فهم ما كتبه الشيخ ووضعيه في موضعيه السليم؛ ناهيك عن أنها - أي الكتابات المصرية - قد غلب عليها اتخاذ «موقف ما» من الشعراني، بإستثناء ما كتبه الدكتور زكي مبارك، وإلى حد ما ما كتبه الدكتور توفيق الطويل. والواقع أن الأمر الأخير يتصل بقضية الهدف من كتابة التاريخ. فهل يكتب التاريخ لتمجيد أشخاص معينين؟ أم أنه يكتب بهدف تحقيرهم؟ أم أنه لا يكتب لهذا الهدف أو ذاك، بل من أجل محاولة الوصول قدر الإمكان إلى الحقائق بعيداً عن التمجيد والتهويل، أو التحقير والتهوين؟

من ناحية أخرى هناك العديد من الدراسات الأجنبية التي تناولت بعض النواحي في حياة وفكر الشعراني بالدراسة، ولعل دراسة الباحث مايكل وتتر والتي عنوانها - Society & Religion in Early Ottoman Egypt ..Studies In The Writings of 'Abd al Wahháb al-Sha'rání هي آخر تلك الدراسات، وربما أهمها. على أية حال، فقد وزع

الباحثون الأجانب جهودهم فى دراسة الشعراني - منذ البداية وحتى الآن - ما بين ترجمة بعض مؤلفات الشيخ، أو مقتطفات منها، إلى بعض اللغات الأوربية، مع التعليق عليها؛ أو بإجراء بعض الدراسات على بعض أفكاره وممارساته الصوفية والفقهية والاجتماعية والسياسية. ولقد تم ذلك فى إطارين أساسيين: إما فى إطار تناول بعض القضايا الصوفية عند الشيخ، وذلك فى محاولاتهم الإستشراقية لدراسة التصوف الإسلامى بشكل عام؛ وإما فى إطار التعرف على التصوف الإسلامى ورجاله وأفكارهم، وذلك فى محاولاتهم لفهم العالم الإسلامى - أو أجزاء معينة منه - ومن ثم فهم كيفية التعامل معه سياسياً ودينياً وإقتصادياً واجتماعياً. ومن البدهى أن هذا الاتجاه يحمل أحياناً من السلبيات والأخطار أكثر مما يحمل من الإيجابيات والفوائد.

إن مشكلة ما كتبه الشعراني أنه فى قسم منه لم يصل إلى أيدينا، وذلك لتشتته فى مكتبات عديدة بالعالم أو حتى ضياعه. أما ما وصل إلى أيدينا فهو حملاً أوجهُ، شأنه فى ذلك شأن كل ما كتبه الشيخ. ومن ثم فقراءة مؤلفات الشيخ - فى ظاهره - قد تؤدي بالباحث والقارئ إلى أقصى اليمين فى فهم آرائه تارة، وتارة أخرى إلى أقصى اليسار. وأحسب أن حل مثل هذه المشكلة إنما يحتاج إلى قراءة كل مؤلف للشيخ قراءة عميقة، مع الوضع فى الاعتبار ظروف مصر التى كُتِبَ فيها، وكذا ظروف حياة الشيخ نفسه، ثم مقارنة ما قاله عن قضية ما فى بداية حياته بما قاله عنها فى فترات أخرى، ثم ملاحظة مدى تطوره أو تغييره لآرائه، وأسباب ذلك، وظروفه. وأزعم أننى حاولت إلتهاج هذا المنهج فى دراستى هذه.

والواقع أن مؤلفات الشعراني تُعج بالقضايا الدينية / الصوفية والاجتماعية والسياسية التى كانت مطروحة فى عصره، أو كانت مطروحة أحياناً لديه هو بشكل خاص. أما اهتمامى فى هذه الدراسة بقراءة الجانب السياسى فى فكره وحياته وخطابه، فقد جاء للعديد من الأسباب:

أولاً: لظالما تناول الباحثون بالدراسة الوضع السياسى من خلال التعرض لنظم الحكم ومدى قوتها أو ضعفها، وكذا شخصيات الحكام، ومدى عدلهم أو ظلمهم. ومعنى آخر كان الإهتمام الرئيسى ينصب على قضايا «السلطة والمصريين». وفى هذا الإطار يمكن القول أن الحديث عن موقف المحكومين من السلطة قد أهمل كثيراً. وأحسب أننا بحاجة إلى بعض التوازن، وأن ذلك التوازن يكون من خلال تناول موقف المصريين من نظم الحكم والحكام. إنها إذن محاولة صغيرة فى سبيل إعادة الإهتمام بـ «علاقة المصريين بالسلطة» بل وإعادة النظر فى تلك العلاقة وفلسفتها. وربما أدى بنا هذا النوع من الدراسة إلى فهم المزيد أو الجديد عن تاريخنا - كشعب وكمحكومين - وليس عن تاريخ الحكام فقط.

ثانياً: كثيراً ما نتحدث عن طاعة المصريين للسلطة وانصياعهم لها، أو عن رفضهم وعصيانهم لها، وذلك وفقاً لممارسات السلطة ومدى ظلمها أو عدلها فقط. وأحسب مرة أخرى أننا لا زلنا بحاجة إلى دراسة مدى تأثير المصريين فى ذلك بآراء وتوجيهات بعض رجال الدين والتصوف الذين كانوا يتمتعون بسلطة معنوية ضخمة على المصريين آنذاك، ومدى إستفادة السلطة من ذلك. وفى اعتقادنا أن رجال الدين (والتصوف خاصة) قد لعبوا دوراً مهماً ومؤثراً فى تشكيل موقف المجتمع من السلطة. ولقد كان الشعرائى من أبرز الأمثلة على ذلك فى القرن السادس عشر الميلادى خاصة والعصر العثمانى عامة. لقد جمعت الرجل علاقات قوية مع العديد من رموز السلطة من مختلف المستويات، وفى الوقت نفسه كانت له علاقاته الشعبية والعميقة أحياناً بالمجتمع المصرى بكل طبقاته وطوائفه ودياناته ومذاهبه. ومعنى هذا أن الشيخ لم يعيش مُعْتَكِفاً على نفسه فى زاويته وبين مرديه. وهكذا يصبح من المفيد دراسة علاقته بالسلطة وخطابه إليها، ومدى تأثير المجتمع بذلك.. على اعتبارها دراسة حالة جيدة.

ثالثاً: اعتقاد الباحث بأن التراث السياسى والإجتماعى والفكرى والدينى لا يتوقف على فترة بعينها، بل يمتد - إذا ما سنحت له الظروف - إلى فترات طويلة لاحقة. وإذا كان المجتمع المصرى لا يزال يعاني الكثير من المشكلات فى الممارسات السياسية للصفوة الفكرية والدينية فيه، وكذا من خطاب تلك الصفوة الذى قد يصل إلى حد التناقض عندما يكون موجهاً للسلطة والمجتمع فى آن واحد... فإننا نستطيع العثور على أسباب ذلك واضحة فى تراثنا. وخطاب الشعرائى هو مثال جيد للغاية على ذلك.

وفى سبيل القيام بهذه المهمة، قسمت الدراسة إلى ستة فصول وخاتمة. لقد كان من العسير تناول خطاب الشعرائى السياسى وفهمه بدون دراسة حياته ومعرفة الأمور ذات الأهمية فى التأثير فيها، وذلك على اعتبار أن فكر الشيخ قد نبغ فى أهم مصادره من واقع حياته الصوفية والإجتماعية والفكرية. وهكذا كان الفصل الأول بعنوان: «التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرائى وفيه عرضت للمراحل الرئيسية لحياته، وتأثير كل مرحلة فى صنع الشيخ الذى عرفه أهل عصره وعرفناه. ومن ثم فقد تناولت أصوله الإجتماعية ودورها فى تركيته لدى المجتمع، وطفولته بالريف وتأثيرها عليه، ثم انتقاله إلى القاهرة والتحاقه بجامع الغمري وتردده على الأزهر. وناقشت نوعية التعليم الذى تلقاه، والشيخو الذين تتلمذ على أيديهم تعليماً وتصوفاً، ومدى استفادته من كل ذلك. ثم عرضت لمرحلة مدرسة أم خوند والزاوية، فناقشت ظروف انتقاله للمدرسة، وبنائه للزاوية واستقراره فيها، وعلاقة ذلك بالوضع السياسى فى مصر، وكذا بتطور مكانة الشعرائى نفسه حتى وفاته، وذلك فى ضوء عرض الملامح والأسباب الرئيسية التى جعلت من الشيخ رجلاً عظيماً، بل و«زعيماً» فى النهاية.

من ناحية أخرى، ما كان من الممكن دراسة الخطاب السياسى للشعرائى دون استيضاح مفهومه للسياسة. وهكذا كان الفصل الثانى عن مفهوم السياسة عند الشعرائى، وذلك من خلال مؤلفاته. وفيه ناقشت مؤلفات الشيخ بوجه عام، وقمت

بعمل إحصاء لها وألحقته بالدراسة. أما مؤلفاته التى وصلت إلى يدى، فقد قمت بالعرض لها مؤصفاً - قدر الإمكان - تاريخ تأليفها، وهدف الشيخ من تأليف كل كتاب، ومدى تضمينه لأراء سياسية، هذا مع الوضع فى الاعتبار أن مناقشة تلك الآراء فيما يتصل بممارستها العملية سوف تتضمن بشكل مفصل فى إطار فصول الدراسة. ثم أتبع ذلك بالحديث عن مفهوم السياسة عنده ؛ ومن ثم تعرضت لمفهومها لديه تجاه المجتمع المصرى، ثم مفهومها لديه تجاه السلطة، وأنهيت الفصل ببيان وسائل الشيخ فى تطبيق مفهومه للسياسة.

لقد توزع الخطاب السياسى للشعرانى ما بين خطاب الدولة، وخطاب السلطان، وخطاب رموز السلطة «عمال السلطان». ولقد جاءت الفصول، من الثالث وحتى الخامس، لتغطى هذه التقسيمات. فالشيخ عاصر الدولتين المملوكية والعثمانية، وكان من المهم أن نبحث فى خطابه تجاههما. وهكذا جاء الفصل الثالث بعنوان «خطاب الشعرانى للدولة». وفيه جمعت كل ما عثرت عليه من خطابه تجاه «الدولة»، ثم صنفته مُراعياً التطورات السياسية الرئيسية، وأهمها سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. ولقد انصب اهتمامى على الإمساك بتمايزات خطاب الشيخ وحقيقته تجاه الدولتين، وذلك من خلال دراسة شكل الخطاب ومضمونه وأهدافه ؛ واضعاً فى الاعتبار إمكانية وجود تباينات بين خطابه لشخص صاحب سلطة (مثل السلطان أو الباشا مثلاً) وبين خطابه للدولة التى تمثل «كياناً سياسياً هلامياً» يمكن الحديث فيه بقدر من الحرية بشكل مباشر أو غير مباشر. وهكذا عرضت لأرائه فى مدى ظلم الدولة المملوكية أو العثمانية للمصريين، و مدى كون أى منهما كانت تحكم بالشريعة أو بالسياسة، ثم أوضحت علاقة خطابه للدولة بوعيه بمفهوم «الوطن». وأخيراً تناولت بعض الأسباب التى جعلته قادراً على طرحه لهذه الآراء.

فإذا كان الشيخ قد وجد بعض الحرية فى خطابه للدولة، فماذا عن خطابه للسلطان الذى كان يمثل رأس السلطة دائماً ؟. هكذا جاء الفصل الرابع عن «السلطان فى خطاب

الشعراني» وفيه قسمت خطابه إلى قسمين: خطابه للسلطان المملوكى، ثم خطابه للسلطان العثماني. وفي كل قسم حاولت أن أوضح مدى احترام الشيخ أو تبجيله لهذا السلطان أو ذاك فى ضوء المتغيرات السياسية، وكون الشعراني فى النهاية من «الرعية». وهكذا تناولت العديد من الأمور، بداية من استخدامه للألقاب فى حديثه عن السلاطين الماليك أو العثمانيين، مروراً بقضايا مثل مشروعية حكم السلطان، وظلمه أو عدله، وصولاً إلى قضية الطاعة المطلقة له وما تفرضه من واجبات. ولقد حاولت تناول كل ذلك فى إطار مناقشة فكر الشعراني السياسى، ومدى تدعيمه له من خلال القرآن والحديث والفقه والتراث الإسلامى، وهو أمر حرصت - قدر الإمكان - على اتباعه فى كل فصول الدراسة.

بيد أن السلطان لا يمثل دائماً إلا رأس «السلطة» كما أن مقره - فى العصر العثماني كان فى استانبول. فماذا عن خطاب الشيخ لمن يمثلون سلطة السلطان فى مصر؟ بناء على ذلك جاء الفصل الخامس عن «خطاب الشعراني لرموز السلطة فى مصر». وفيه جمعت كل ما استطعت من خطابه للباشاوات والدفتردارات وقضاة العسكر وقضاة الشرع والماليك وشيوخ العرب وغيرهم من رموز السلطة فى العصرين المملوكى والعثماني، وكذا علاقاته معهم. ثم قمت بمقارنة الخطاب بواقع علاقاته، وانتهيت إلى تقسيم الخطاب إلى مستويين رئيسيين هما: الخطاب المثالى المتعالى، والخطاب العملى غير المتعالى، ثم ناقشت حقيقة هذين المستويين للخطاب فى ضوء علاقاته مع رموز السلطة. ولقد أنهيت الفصل بعرض بعض الملحوظات عن العوامل المستولة عن صدور ذلك الخطاب من الشعراني؟

ولما كان الكثير من المصريين قد نظروا للشعراني آنذاك باعتباره رجلاً عظيماً أو «زعيماً» صوفياً، فقد توجهوا نحوه لمساعدتهم فى الكثير من أمورهم ومشاكلهم مع السلطة، وكذا للاستفادة من آرائه فى كيفية التعامل معها. من ناحية أخرى فإن تقريب السلطة له لم يكن ليأتى من فراغ. فبالإضافة إلى البعد الصوفى، كان الهدف السياسى

يطرح نفسه ضمن أهداف تلك العلاقة. ولقد كان الشيخ، وبسبب علاقاته الممتدة مع الطرفين، يحاول تلبية مطالب كلاهما. وهكذا فقد جاء الفصل السادس والأخير عن «قضايا المجتمع والسلطة في خطاب الشعراي». وفيه تناولت موقف الرجل من عدة قضايا، ومنها قضية طاعة أولى الأمر، باعتبارها قضية تهم السلطة تماماً؛ ثم قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باعتبارها قضية تهم المجتمع والسلطة معاً، ثم قضية ظلم السلطة للمجتمع وقضاء حوائج الناس لدى السلطة، باعتبارهما قضيتان تهمان المجتمع. وأخيراً تناولت خطابه عن بعض الأمور الأخرى العامة مثل قضايا الرشوة والنفاق والمراعاة والرضى. لقد تناولت ذلك كله لمعرفة ما إذا كان الشيخ قد ساند السلطة ضد المجتمع أم العكس، واعتمدت في ذلك تماماً على ما جاء في مؤلفاته بعد محاولة إعادة قراءتها بتمعن.

إن العصر العثماني لم يعد كما كان في السابق - وكما رُدد كثيراً وطويلاً - عصرًا مظلوماً من قلة كم الدراسات فيه، بل أمسى مظلوماً من كثرة الدراسات سواء تلك التي لا تُقدم الجديد، لأنها تجتر مقولات سابقة متناقضة أحياناً، أو تجمع كمأ هائلاً من المعلومات وتعيد كتابتها بدون إعمال العقل والبحث المدقق، أو لا تعتمد منهجاً واضحاً.. أو حتى من تلك التي تُغالى في التنظير. لقد غدا لدينا من الدراسات كمأ كثيراً، ورغم ذلك لا زلنا لا نعرف بالتحديد ماذا يمثل العصر العثماني لنا؟

وفي اعتقادنا أنه على الرغم من كون الوثائق تمثل مصدراً رئيسياً لدراسة العصر العثماني، فإن المصادر الأخرى لا تقل عنها أهمية عند الحديث عن قضايا بعينها، مثل هذا الموضوع. إتنا لا نعتني بتلك «المصادر الأخرى» فقط كتب المؤرخين والرحالة، ولكن نعتني بها أيضاً كتب التصوف والفقه والأدب والطبقات والمنطق وغيرها. ولقد اعتمدت هذه الدراسة في الأساس على كتب التصوف والفقه والتراجم، بالإضافة إلى كتابات المؤرخين، وبعض الوثائق القليلة. هذا وإن كانت معظم الحواشي قد اعتمدت على مؤلفات الشعراي، فإن هذا يتسق ومضمون الدراسة وهدفها.

ومن نافلة القول أن رغبتى فى دراسة الشعرائى، إنما تعود إلى فترة إعدادى رسالة الماجستير عن «دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى». لقد نزعحت حينها إلى التعمق فى بعض القضايا التى اعتقدت فى أهميتها. لكن أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى أشرف على الرسالة، نصحنى بالإكتفاء بمس بعض هذه القضايا مساً خفيفاً، وإرجاء البعض منها لبحوث متعمقة فى المستقبل. وقد عملت بنصيحته هذه بعد أن اقتنعت بمفزاها وأهميتها. وفى يناير ١٩٩٥ عرضت الأفكار الرئيسية لهذه الدراسة فى سيمينار التاريخ العثمانى بالجمعية المصرية للدراسات التاريخية، وكان قد أنشئ حديثاً. على أية حال، فمنذ ذلك الوقت وأنا أعود التفكير فى هذا الموضوع، وأجمع المزيد من المادة العلمية عنه، وأعدل فى أفكاره وجزئياته.. إلى أن سنحت لى الفرصة بالذهاب إلى اليابان فى منحة علمية لمدة عامين فكانت فرصتى للعكوف على إعادة كتابته. وعندما عدت إلى مصر عملت على تنقيحه من جديد بالإضافة والحذف، حتى جاء على هذه الصورة بعد أكثر من ثمان سنوات.

إننى مدين فى إنجاز هذا العمل إلى العديد من أفادونى أو ساعدونى، ومن ثم أجد لزاماً على أن أوفيههم بعض ما يستحقونه. خالص شكرى وتقديرى إلى أستاذى الدكتور عاصم الدسوقى الذى قرأ الدراسة فى صورتها الأولى، وكانت له ملاحظات دقيقة ومفيدة. وإلى أستاذى الدكتور على بركات الذى أفادنى بخبرته فى بعض النقاط التى كانت بحاجة إلى إعادة نظر. وإلى الأستاذ الدكتور إيجى ناجاساوا الذى تعاون معى تعاوناً مثمراً أثناء فترة وجودى باليابان فكان نعم المضيف فى وطنه. وإلى الأستاذ الدكتور ماساتوشى كيسايتشى الذى لم يتوان عن تذليل بعض الصعاب أمامى كلما دعت الضرورة لذلك، وإلى صديقى الدكتور زكريا الرفاعى الذى طالما حاول كل منا أن يشحذ همة الآخر فى اللحظات الصعبة، وإلى زوجتى التى ساعدتنى فى كتابة هذا البحث على الكمبيوتر. ولا يفتوتنى هنا أن أوجه شكرى هنا إلى «الجمعية اليابانية لتطوير العلوم» التى أعطتنى منحة قيمة لمدة عامين استطعت خلالها أن أكتب الجزء الرئيسى من هذه

الدراسة، وكذا للقائمين على مشروع «دراسات الحضارة الإسلامية» وخاصة الأستاذ الدكتور تسوجيتاكا ساتو، لما تعلمته معهم من أمور جديدة و مفيدة فى الحياة والعلم. وأخيراً شكرى الجزيل إلى كل القائمين على إصدار سلسلة « مصر النهضة» وخاصة الأستاذ الدكتور أحمد زكريا الشلق لما وجدته فيهم من تعاون ورحابه صدر.

لقد كتبت هذه الدراسة لا من منطلق إعتناقى لنظرية دور الفرد (الرجل العظيم / الزعيم) فى صناعة التاريخ، ولا من منطلق التمجيد فى الشعرانى وتأكيد زعامته، ولا لنقده فقط، ولا حتى للدفاع عنه أو الهجوم عليه. إنها فقط محاولة لدراسة الخطاب والفكر السياسى للشعرانى فى ضوء ما كتبه بنفسه، وما قيل عن زعامته، وما كُتب فى مدحه وتمجيده أو ذمه . بمعنى آخر.. لست من أنصار مدرسة الفرد، وإن كنت أعتقد بوجاهة بعض أفكارها، مثلها فى ذلك مثل غيرها من مدارس دراسة التاريخ. ولست من أنصار أو معارضى الشعرانى، بل دارساً لتاريخ التصوف فى مصر خلال العصر العثمانى . وأرجو من الله أن أكون قد وفقت فى تقديم ما فيه فائدة للوطن الحبيب.

د. محمد صبرى الدالى

أول يناير ٢٠٠٤

الفصل الأول

التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى

لا يهدف هذا الفصل إلى عمل ترجمة للشعرانى أو كتابة سيرته للتعريف به، بقدر ما يهدف إلى محاولة البحث فى العوامل العديدة - الإجتماعية والفكرية والدينية والإقتصادية التى تراكمت وأدت فى النهاية إلى تكوين الشعرانى - من حيث أصوله الإجتماعية، وشخصيته، وتعليمه، وفكره، ومواقفه، وخطابه - وهى العوامل التى أدت أيضاً إلى شهرته وعلو مكانته فى مصر آنذاك، سواء بالنسبة للحكام أو بالنسبة للمحكومين.

والواقع أن شهرة الشعرانى وتألقه لم يأتيا من فراغ، وإنما توافرت لهما عوامل عديدة.. بداية من نسبه وأصوله الإجتماعية، مروراً بنوعية التعليم الذى تلقاه، والشيخ الذى تتلمذ على أيديهم، والأماكن التى عاش فيها لتلقى العلم وممارسة التصوف، وظروف العصر الذى عاشه، والمجتمع الذى عاش فيه ؛ وصولاً إلى القدرات الشخصية لديه. وفى اعتقادنا أن تحليل هذه العوامل الرئيسية مجتمعة، والإمساك بكنه التفاعلات المتبادلة فيما بينها، هى أمور جد مهمة ؛ أولاً: لفهم أسباب وصول الشيخ فى النهاية إلى هذه المكانة، وثانياً - وهو الأهم - لفهم خطابه السياسى المتضمن - وبشكل مُعقد ومتناقض - فى خطابه الصوفى بشكل عام.

أورد الشعرانى نسبه بنفسه كالآتى: «عبد الوهاب بن أحمد بن على بن أحمد بن على ابن محمد بن زوفا بن الشيخ موسى - المكنى فى بلاد البهنسا بأبى عمران - ابن السلطان أحمد بن السلطان سعيد بن السلطان قاشين (قاشين) ابن السلطان مُحيا ابن السلطان زوفا (ذوفا) ابن ريان بن السلطان محمد بن موسى بن السيد محمد ابن الحنفية بن الإمام على بن أبى طالب رضى الله عنه^(١). وفى موضع آخر أضاف أن هناك إسمان معطوسان فى هذا النسب قبل اسم محمد ابن الحنفية^(٢). ولقد نقلت كتب التراجم والسير عنه ما ذكره بخصوص نسبه^(٣).

وأحسب أن الإثبات العلمي لصحة ما ذكره الشعراني حول نسبه «الشريف» من عدمه هي مهمة ليست باليسيرة، وإن كنا نميل إلى عدم التشكيك في أنه اعتبر نفسه من الأشراف^(٤). بيد أنه بإحصاء عدد جلدود الشعراني وصولاً إلى على بن أبي طالب (ر) وجدناهم ستة عشر جداً. فإذا أخذنا بقوله بوجود اسمين مطموسين قبل اسم محمد ابن الحنفية، لأصبحنا أمام ثمانية عشر جداً. وهذا يعنى أن متوسط الفرق في العمر بين كل جد وآخر (من جده الأعلى على بن أبي طالب وحتى جده الأدنى على بن أحمد - الذى توفي في حدود سنة ٨٩١ هـ/ ١٤٨٦ م - هو حوالى خمسون عاماً، وهذا متوسط مُرتفع إلى حد ما، وربما يعكس بعض الشكوك أو التساؤلات. وعلى أية حال فإن ما يهمنا مما سبق هو القول بأن عبد الوهاب الشعراني كان على وعى واقتناع بنسبه هذا، بل ولقد افتخر به كثيراً وجعله من «من الله» عليه^(٥) ومن هنا فقد ذكره في مؤلفاته لحفظه من الضياع^(٦).

ولا يمكن إهمال أهمية هذا النسب ونحن نتحدث عن عوامل شهرة الشعراني. فالانتساب إلى الإمام على بن أبي طالب (ر) هو أمر له أهميته الواضحة عند الناس في ذلك الوقت من الناحيتين الإجتماعية والدينية. بل لقد وصل الأمر إلى أن الشيخ تحدث عن أحقية عائلته في الخلافة من الناحية الرسمية، وأن هذا الحق كان مُثبتاً في حُجة «عليها خطوط أولياء المغرب وعلماؤها وقضاتها». بيد أن خوف الخلفاء العباسيين في القاهرة وحرصهم على ألا ينتقل المنصب إلى غيرهم، أدى إلى إتلافهم لتلك الحُجة^(٧).

بالإضافة إلى النسب «الشريف» الذى ذكره الشعراني، هناك الإنتساب أيضاً إلى بيت «سُلطاني» وهو ما يعنى أن الرجل لا ينتسب إلى عائلة شريفة عادية، بل إلى عائلة شريفة «وسلطانية»، وهو ما كان يعطيه ميزة أخرى على معاصريه من المصريين عامة والأشراف خاصة. فإذا أضفنا الأمر الثالث، وهو كون عائلة الشعراني مُوغلة في التصوف، وأنها اختارت طريق التصوف وفضلته على سرير الملك - وذلك بدءاً من جده الأعلى موسى، الذى جعله الشعراني من الأولياء أصحاب الكرامات -^(٨) لوجدنا

أنفسنا أمام أضلاع ثلاثة ومهمة لثالث كان كفيلاً باعطاء الشعرانى أرضية إجتماعية ودينية قوية يقف عليها أمام معاصريه. وفى هذا الإطار يمكن فهم قوله: «أحمد الله تعالى حيث جعلنى من أبناء ملوك الدارين»^(٩).

★ ★ ★

وما نعرفه عن تنقلات عائلة الشعرانى ليس بالكثير. فقد تزح جده موسى، بناءً على أمر «إشارة» الشيخ أبى مدين المغربى، من تلمسان - بالجزائر إلى ناحية «هو» بصعيد مصر^(١٠). ثم انتقلت العائلة بعد ذلك إلى شلقام لتستقر لبعض الوقت، ومن شلقام هاجر منها جد والده - أحمد - والمُلقب بشهاب الدين إلى «ساقية أبى شعرة» وذلك بعد وفاة والده محمد بن زوفا. وفى زاوية أبى شعرة تزوج الشيخ أحمد من امرأة أنصارية، فأعقب منها ولداً لم يُقدر له أن يرى أباه الذى توفى سنة ٨٢٨هـ / ١٤٢٤م. وهذا الولد هو «على الأنصارى الشعرانى» الجد الأدنى لعبد الوهاب الشعرانى^(١١).

وحياة على الأنصارى لا تُقدّم فحسب نموذجاً مهماً لحياة صوفى مصرى عاش فى الريف فى القرن التاسع الهجرى / الخامس عشر الميلادى، بل قدمت أيضاً نموذجاً فريداً لعبد الوهاب الشعرانى نفسه. فعلى الأنصارى - الطفل - نشأ يتيماً فقيراً، لدرجة أنه كان يرعى بهائم بعض أهل بلدته «بالكراء» ليجد ما يعيش منه هو ووالدته الأرملة. وفى أثناء ذلك كان يحفظ القرآن الكريم فى الحقل ما بين الحين والآخر. لكن أحد المتصوفة «الفقراء السائحين» نصحه بالذهاب إلى القاهرة، والإلتحاق بالأزهر لتلقى العلم. وهنا وافقت أمه، رغم عوزها وحاجتها إلى ابنها لمساعدتها فى أمور الحياة. وفى الأزهر تفوق على الأنصارى، حتى كان يُضرب به المثل - مع زميله زكريا الأنصارى - فى شدة الإجتهد، وإن تفوق على الأنصارى فى الورع لدرجة أنه - وهو الفقير - لم يكن يأكل قط من طعام مصر لأنه «سُم فى الأبدان» لجيشه من وجوه الظلم؟

بيد أن على الأنصارى عندما بلغ العشرين من عمره، خافت عليه أمه من «أهل مصر» وطلبت منه ترك الأزهر والعودة لبلدته والزواج والإستقرار، وقد كان. وفى «زاوية أبى شعرة» بدأ حياة جديدة مليئة بالنشاط سعيًا وراء الرزق. فكان يستأجر الأرض لزراعتها

بمشاركة بعض أهل القرية، كما افتتح دكاناً يبيع فيه ما يحتاجه أهل البلدة من إحتياجات يومية بسيطة فى مأكلهم ومشربهم. وعندما يكسد سوق التجارة، فإنه كان يعمل بكتابة المصاحف والكتب، وصناعة الطواقي - التى يبدو أنه أتقنها فى فترة مبكرة من حياته إبان عمله برعى الحيوانات - والتى كان البعض يشتريها منه، كل طاقية بدينار ذهب باعتبارها «بركة». وإلى جانب ذلك كله، كان الرجل يعمل وكيلاً لزراعات أحد الأمراء، وهو محمد ابن عبد الرحمن «نائب جده» وذلك لتمكُّنه من القراءة والكتابة والحساب.

وعلى الأنصاري - الفلاح والتاجر والحرفى والكاتب والوكيل - لم يترك العلم ولم ينس قى يوم من الأيام أنه أحد أبناء الأزهر، بل استمر على درجة عالية من المعرفة والثقافة الدينية التى جعلته يتفوق على كل من جادله، خاصة فى الأمور الدينية. ولقد كانت مناقشاته مع ابنه أحمد - والد الشعراني - دليلاً على ذلك.

والرجل كانت له شبكة واسعة من الصداقات والعلاقات امتدت - بالإضافة إلى أهل قريته - إلى علماء وصوفية وقضاة، بل وأمراء ومُباشرين. ونعثر فيمن ارتبط بعلاقات جيدة معهم على أسماء مهمة؛ مثل الشيخ زكريا الأنصارى (ت ٩٢٦ هـ / ١٥١٨ م)، والشيخ ابراهيم المتبولى (توفى نيف وثمانين وثمانمائة)، والشيخ أبى العباس الغمرى (ت ٩٠٥ هـ / ١٤٩٩ م)، والشيخ محمد النامولى (توفى إبان وجود الشعراني فى القاهرة)، وهؤلاء كانوا يزورونه ويؤرونهم. ثم هناك القاضى الشيخ سراج الدين التلوانى، وأحد المباشرين وهو الشيخ خضر، والأمير محمد ابن عبد الرحمن.

وعلى الرغم من أن الرجل وصل - فيما يبدو - إلى درجة مهمة من تحسُّن وضعه الإجتماعى، إلا أن ذلك لم يَزِدْه إلا إيفالاً فى العلم والتصوف والورع. وهناك العديد من الأمثلة التى تدل على ذلك، وتُفيد أنه استغرق وقته مابين العمل والطاعات، وكان متمسكاً بالعمل بالكتاب والسنة وفق فهم محافظ، كما كان تصوفه معتدلاً، وهو ما أدى إلى صدامه مع أتباع طريقتى البراهمة والأحمدية فى بلده، حيث منعهم هم وزوَّارهم من إقامة احتفالاتهم «ما لم يلتزموا بالكتاب والسنة».

والرجل لم يعيش حياته لنفسه فقط، بل انتفع به أهل بلده. لقد كانت له زاوية خارج البلدة، حيث مارس فيها تصوفه وعباداته، وفيها استقبل أيضاً زواره من الصوفية وغيرهم. وقد ألحق بالزاوية كتاباً لتعليم أطفال القرية القراءة والكتابة والحساب، وكذلك «لتأديبهم»؛ وقد وصل عددهم بها في وقت من الأوقات إلى مئة طفل وصبي. هذا بالإضافة إلى سبيل ماء يشرب منه الناس، ودورة مياه لقضاء حاجاتهم. ناهيك عن كثرة صدقاته على فقراء ومساكين القرية كلما استطاع ذلك (١٢).

أنجب على الأنصارى ثلاثة أولاد هم أحمد - والد عبد الوهاب الشعراني - ومحمد، وعبد الرحمن (١٣). وعلى خلاف استفاضته في ترجمته لجدّه، لم يعقد الشعراني ترجمة مستقلة لوالده، اللهم إلا بعض النّف المتناثرة هنا وهناك. ونستطيع القول بأن والده كان شافعياً بالوراثه، وأنه تلقى تعليمه على يد والده في كتابه. ومن غير المؤكد إن كان قد ذهب إلى الأزهر أم لم يذهب، والراجح لدينا أنه لم يذهب (١٤). ولكن المصادر تُفيد بأن أحمد بن علي الأنصارى كان «فقيهاً نحويّاً ومُقرئاً، وكان ماهراً في علم الفرائض وعلم الفلك». وكان يعمل في الدوائر ويشُدّ المناكيب، وكان له شعر وثر (١٥). وإذا كنا نعلم أن الشيخ علي الأنصارى كان متعمقاً في القرآن والفقه، فلا نعلم أنه كان كذلك في علم الفلك وغيره. ومن ثم فالمرجح أن الشيخ أحمد تلقى تعليمًا آخر على يد مشايخ غير والده. ولعل في الجدل الذي تم بين الإين «أحمد» والوالد «علي الأنصارى» ما يؤيد ذلك.

كان الشيخ أحمد أقلّ محافظةً في أمور دينه عن والده، وربما جاز القول بأنه كان معتدلاً. وعلى سبيل المثال كان الوالد علي الأنصارى يرفض أكل الحماح لأنه يقتات في الأساس على ما يجده في حقول الناس. ولقد حاول إينه أن يُثنيه عن ذلك الموقف، فأثى إليه بفتاوى العلماء التي تقول بجوازه. لكن الوالد استمر على موقفه على أساس أن «كل من الخلق يُقتى بقدر ما علمه الله». والأمر نفسه بخصوص توقفه عن أكل عسل النحل، وعندما حاول الإين من جديد إقناعه بالعدول عن ذلك، دخل معه الأب في جدل فقهي، انتهى - وكما يذكر الشعراني - بأن «كشف والدي رحمه الله رأسه واستغفر وقال: مثلي لا يكون معلماً لك يا سيدي» (١٦) والخلاصة أنه من الواضح أن والد

الشعرانى كان أقل تشدداً من جده، وأنه تلقى علوماً أخرى غير التى تلقاها، لكنه كان من شيوخ العلم والتصوف^(١٧). وعلى أية حال لم يُعمر والد عبد الوهاب الشعرانى طويلاً، إذ توفى الشيخ أحمد فى حدود شهر ربيع الثانى من سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م، ليُدفن مع والده فى قبر واحد بجوار زاويتهم فى «ساقية أبى شعرة» تاركاً عشرة إخوة، منهم ولدين شقيقين هما عبد القادر وعبد الوهاب^(١٨).

أما عبد الوهاب فقد وُلد فى قرية «قلقشندة» فى دار جده لأمه، ثم انتقلت به أمه إلى «ساقية أبى شعرة» حيث موطن والده وجده لأبيه، بعد مرور أربعين يوماً من تاريخ ولادته^(١٩). ولقد قضى الشعرانى فى تلك القرية سنوات عمره الأولى. والواقع أن الذين ترجموا لحياة الشعرانى قديماً وحديثاً قد اختلفوا - وإن كان خلافاً يسيراً - حول سنة مولده. فعبد الغنى النابلسى مثلاً يتحدث عن أن مولده كان فى سنة ٨٩٩هـ / ١٤٩٣م. أما عبد الحفيظ القرنى فيُرجح أنه وُلد فى سنة ٨٩٧هـ / ١٤٩١م^(٢١). هذا فى حين أن على مبارك، وعمر رضا كحالة، وتوفيق الطويل يجعلون ولادته فى سنة ٨٩٨هـ^(٢٢). والواقع أننا نميل إلى الرأى الأخير؛ على أساس أننا عثرنا فى كتابات الشعرانى على ما يُرجحه^(٢٣).

وعلى أية حال فقد عاش الشعرانى طفولته فى قريته بالريف، حتى قُرب وفاة والده، ومن قبله كانت والدته قد توفيت، ليُصبح يتيم الأبوين^(٢٤). وفى تلك الظروف الصعبة والغامضة، رحل إلى القاهرة، لى يواصل تعليمه، وذلك فى حوالى مُنتصف سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م، لتبدأ مرحلة جديدة فى حياته.

قلنا من قبل أن عبد الوهاب الشعرانى توفرت له من خلال «نسبه» ثلاثة أسس مهمة بالنسبة لمستقبله الاجتماعى والصوفى، وهى: شرف النسب، والإلتناء إلى بيت حاكم قديم، وإيغال هذا البيت فى التصوف. ومع أصوله الاجتماعيه (الريفية والعائلية) نجد العديد من العوامل الأخرى المُتشابكة بشكل مباشر أو غير مباشر.

أما الأصول الريفية فى بلد مثل مصر، والتى كان الريف يضم الأكثرية الكاثرة من سكانها آنذاك، فلا يمكن تجاهل تأثيرها الإيجابى على الشعرانى. صحيح أن النظرة الاجتماعية لأهل الريف فى عصر المماليك - كما كان الأمر من قبل ومن بعد - كانت

قاسية وظالمة، كما كانت حياتهم صعبة إلى حد كبير (٢٥). بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذه الأمور كانت تدفع ببعضهم دفْعاً إيجابياً للأمام، وتُوهل الكثيرين منهم لتحمل الصعاب، وتُحفّزهم على استغلال ما يسنح لهم من فرص لتغيير واقعهم بعد الرحيل للحضر- والقاهرة خاصة- مُستغلين في ذلك ما أورثتهم طبيعة حياتهم السابقة في الريف من قُدرة على التعامل بنوع من «الصبر» على الظروف الصعبة، وكذا التعامل بقدر من «الذكاء الإجتماعي» مع غيرهم. ولقد كان الشعراني نموذجاً فريداً في هذه القضية. إن تأثير الأصول الريفية على الشعراني يمكن العثور عليه في عدة أمور أهمها:

أولاً: قدرته على تحمل الجوع والعطش والحرارة والبرودة وغيرها من مظاهر «الحرمان» في صغره إبان يتمه وفقره و«مجاهداته» في السنوات الأولى لانخراطه في طريق التصوف، بل وحتى بعد تيسر أحواله (٢٦). ويُمكن إدراك أهمية ذلك بالمقارنة - على سبيل المثال - بين حياته، وبين حياة بعض المتصوفة المعاصرين له من ذوى الأصول الحضرية، كأبناء البيت البكري أو أبناء البيت الوفائي وغيرهم (٢٧). وإذا كان الشعراني - وبشكل مثالي مُمِرِّج ذلك في أحيان كثيرة إلى قوة إيمانه وعمق «مجاهداته الصوفية»، فإننا لا يمكن أن نغفل تأثير أصله الريفى في ذلك.

ثانياً: غنى عن الذكر أن القُدرة على تحمل الجوع والعطش، وعلى إظهار الزهد والتقشف، كانت من الأمور المهمة للغاية آنذاك في قبول أى مُريد صوفى جديد في البداية، ثم شهرته بعد ذلك (٢٨). وهكذا فإن إظهار الشعراني لتلك الأمور في البداية، وإشاعتها عن نفسه بعد ذلك في كتاباته، لم يكن - على الأرجح - ليأت جزأفاً، بل لعلمه بأهميتها له حتى يُرحب به المُجتمع الصوفى، بل والمُجتمع المصرى بوجه عام (٢٩). ومرة أخرى نستطيع أن نلمس بوضوح تأثير أصوله الريفية.

ثالثاً: على الرغم من أن الشعراني لم يكن فلاحاً مُحترفاً للزراعة في صغره، إلا أن أصوله الريفية قد جعلته قادراً على فهم الكثير من أمور الزراعة. ولقد استفاد الرجل من ذلك، حين قام باستئجار بعض الأراضى وزراعتها لحسابه بعد استئجار فلاحين يعملون بها (٣٠). ولقد كان ذلك أحد المصادر الاقتصادية المهمة لزاويته، وكذلك لبعض رحلات حجه وغيرها من الأمور (٣١).

رابعاً: تحدث الشعرانى كثيراً عن شدة اعتقاد الكثير من الفلاحين فيه واحترامهم له (٣٢). وإذا كان الأمر فى جزء منه يعود إلى شهرة الرجل نفسه فى الريف والحضر بعد كبره، فإن لأصوله الريفية دوراً أهم وأسبق، بل إن شهرته تعود - فى أحد أسبابها - إلى كونه ريفي الأصل.

وأما استفادة الشعرانى (العائليّة) فتأتى فى الأساس من كونه حفيداً لرجل مثل الشيخ على الأنصارى، وهو أمر لا يمكن إغفاله أيضاً. فالجد حاز فى قريته على شهرة إجتماعية ودينية فريدة كانت لصالح حفيده فى المستقبل . والجد ارتبط بعلاقات مهمة مع شيوخ علم وتصوف، ومع بعض رجال الإدارة بالقاهرة. وهذه العلاقات سوف يستفيد الشعرانى منها تماماً كما سنوضحه فى حينه، لاسيما وأن ميلاد الشعرانى جاء بعد سبع سنوات فقط من وفاة جده سنة ٨٩١ هـ / ١٤٨٦ م، ومن ثم فذكرى الجد كانت لا تزال موجودة بقوة آنذاك، وإمكانية الاستفادة منها قائمة، خاصة مع بروز أسماء بعض أصدقائه ومعارفه. والأهم من ذلك هو أن الشعرانى رأى فى جده نموذجاً طيباً وملائماً للغاية (٣٣). بل ولقد نصحه البعض باتباع جده (٣٤). والواقع أن عبد الوهاب الشعرانى سوف يتبع نموذج جده فى حياته، وإن كان سيُطوره ويُغير فيه كثيراً، وبما يتناسب وواقعه المختلف، لاسيما بعد شهرته.

الأمر الآخر الذى استفاد منه الشعرانى «عائلياً» هو أنه نشأ فى عائلة وأسرة تهتم بالعلم اهتماماً ملحوظاً، بدءاً من الجد على الأنصارى، مروراً بالوالد أحمد، وصولاً إلى الأخ الأكبر لعبد الوهاب الشعرانى.. القاضى الشيخ عبد القادر. ونتيجة لذلك فقد استطاع «الطفل» عبد الوهاب الشعرانى إبان وجوده بالقرية أن يلتحق بالكتاب (على الأرجح الكتاب الموجود بزاوية جده) وأن يتقن القراءة والكتابة، بل وأن يحفظ القرآن وهو ابن ثمان سنوات، وأن يحفظ متون بعض أمهات الكتب الصعبة ١١. كل ذلك و هو فى مرحلة عمرية مبكرة للغاية، وقبل رحيله للقاهرة. ولقد كان من الطبيعى أن يتم الجزء الأكبر من ذلك برعاية والده، ثم بمساعدة أخيه عبد القادر من بعده (٣٥). ونظراً لأهمية ذلك العمل، فإن الشعرانى - ورغم موقفه من الريف عامة - يضعه من ضمن ما أنعم الله به عليه قبل رحيله للقاهرة (٣٦).

ذكرنا من قبل أن الشعراني رحل في حوالى منتصف سنة ٩١١ هـ / ١٥٠٥م إلى القاهرة لاستكمال تعليمه. والحقيقة أنه على الرغم من كثرة ما كتبه الشيخ عن نفسه وحياته، إلا أنه تبقى بعض الأمور المهمة والغامضة فى تلك المرحلة. فمن كان صاحب فكرة الانتقال إلى القاهرة فى الأساس، لاسيما وأن «الطفل» عبد الوهاب سرعان ما أصبح يتيم الأبوين، ومن ثم فإن استمراره فى العاصمة «القاهرة» كان يحتاج إلى من يتحمل مسئولية الإنفاق عليه، ولا يبدو أن والده قد ترك له ما يعتمد عليه فى ذلك ؟ فهل كان والده هو صاحب الفكرة قبل موته، أم أخاه عبد القادر (ت ٩٥٦م) (٣٧). أم كان أحد أصدقاء الجد أو الوالد ؟ وهل التحق عبد الوهاب فى البداية بالأزهر أم بجامع الغمري ؟. وأين عاش ؟.

يذكر البعض أن الشعراني التحق فى البداية بالأزهر وقضى فيه نحو خمس سنوات، بعدها انتقل إلى جامع الغمري حيث قضى به نحو سبعة عشر عاماً (٢٨). وهذا يعنى أن وجوده بالأزهر قد استغرق تقريباً الفترة من ٩١١ - ٩١٦ هـ / ١٥٠٥ - ١٥١٠م، فى حين استغرق وجوده بجامع الغمري تقريباً الفترة من ٩١٦ - ٩٣٣ هـ / ١٥١٠ - ١٥٢٦م. بيد أن مطالعة ماكتبه الرجل بنفسه عن تلك الفترة تجعلنا بحاجة لمراجعة هذا الأمر.

ففى إطار حديثه عن رحيله من قريته إلى القاهرة، يلحق الشعراني ذلك بالقول: «فأقمت فى جامع سيدى أبى العباس الغمري، وحنن الله تعالى على شيخ الجامع وأولاده، فكنت بينهم كائى واحد منهم» (٣٩). وفى حديثه عن صحبته للشيخ أبى الحسن الغمري ت ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢م، نجده يقول: «صحبتة نحو ثلاثين سنة إلى أن مات» (٤٠) وهو ما يشير إلى أن العلاقة بين الرجلين بدأت عند ذهاب الشعراني للقاهرة. وهذا كله يعنى أنه التحق مباشرة بهذا الجامع عقب مجيئه للقاهرة فى سنة ٩١١ هـ / ١٥١٠م. ومتابعة ما كتبه الشعراني متفرقاً عن حياته توضح أنه كان فى سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧م يعيش بهذا الجامع، بل وسيبقى به إلى ما بعد ذلك بحوالى خمس سنوات (٤١).

ويبدو أن التحاق الشعرانى بجامع الغمري لم ينع من التردد على الأزهر لتلقى العلم فيه. ويتضح هذا من مجموعة الشيوخ الذين ذكر تلقيه العلم على أيديهم، حيث انتموا لجامع الغمري وللجامع الأزهر، بل ولغير ذلك من الجوامع وأماكن تلقي العلم بالقاهرة آنذاك؛ وهو ما سنعرض له بعد قليل. ومن ثم فقد تكون مرحلة جامع الغمري هى المرحلة الأولى فى حياة الشعرانى بالقاهرة، ولا توجد مرحلة قائمة بذاتها عاش فيها بالأزهر، بل يصبح وجوده بالأزهر متخللاً فى مرحلة جامع الغمري.

ورغم ذلك، تبقى نقطة غامضة فى حياة الشعرانى الأولى بالقاهرة، وهى علاقته بذلك المباشر الذى يدعى «خضر». فلطالما تحدث الشعرانى عن فضل هذا الرجل عليه، وأنه تولى مسؤوليته لعدة سنوات حتى مات، فأنزله فى بيته مع أسرته، وأنفق عليه من ماله، بل وأوصى له بمبلغ من المال جزيل قبل وفاته، وكذلك فعلت زوجته. ولهذا كله فإن الشعرانى يذكره على أنه «أستاذى فى التربية سيدى خضر»^(٤٢). ومرة أخرى يبدو لنا أن الشعرانى لم يعيش فى بيت «المباشر خضر» إلا لفترات متقطعة، وأن ذلك ربما حدث لأول مرة عند مجيئه للقاهرة وقبل الإلتحاق بجامع الغمري، ثم تكرر بعد ذلك فى مناسبات مختلفة حتى وفاة الرجل. فالشعرانى يتحدث عن كفالة الرجل له، والكفالة لاتعنى دائماً الإمتصاف بشكل مستمر. كما أن ما رواه الشعرانى عن علاقته بسيد خضر يعنى أنه «نزل» فى بيته مرات عديدة، ولكنه لم يستقر فيه، ولعل حديثه عن «إقامته» بجامع الغمري لما يؤيد هذا رأى. وهكذا يتدعم لدينا من جديد القول بأن مرحلة جامع الغمري كانت المرحلة الأولى والرئيسية فى حياة الشعرانى بالقاهرة.

والواقع أن علاقة الشعرانى «بسيد خضر» تعكس لنا قضية جد مهمة فى حياته؛ ألا وهى ضخامة إستفادته من صداقات جده القديم. لقد سبق وقلنا أن جده كان مرتبطاً بصداقات عديدة، ونضيف هنا أن الشعرانى سيستفيد من تلك الصداقات تماماً وفى أمور عديدة طالما بقى أصدقاء جده أحياء، وطالما كان الشعرانى فى حاجة إليهم، لاسيما فى المرحلة الأولى من حياته، مرحلة جامع الغمري. لقد كان «المباشر خضر» - أو الشيخ خضر - صديقاً مقرباً «للجد» على الأنصارى، كما كان أول من استفاد منهم «الحفيد» عبد الوهاب الشعرانى، وذلك فى عدة أمور منها:

أولاً: رعاية الرجل للشعراني بعد وفاة والده، فكفله ورباه حتى وافته الأجل. والواقع أن هذا الأمر يعكس قوة العلاقة القديمة بين الشيخ على الأنصارى والمُبَاشِر خضر، واستمرار قُرب «خضر» من عائلة الأنصارى حتى وفاته، وكذلك فقر الشعراني وأخوه الشيخ عبد القادر، بل وربما يطرح أيضاً احتمال كون هذا الرجل كان له دوره في رحيل الشعراني من القرية إلى القاهرة قُبيل وفاة والده، وذلك من أجل استكمال تعليمه، خاصة وأن الشعراني أصبح - عقب وفاة الوالد - يتيماً فقيراً، في حين أن المُباشِر خضر كان على قدر من يسير الحال الذي يساعده على القيام بتلك المسئولية.

ثانياً: ترك هذا الرجل في الشعراني تأثيراً تربوياً واضحاً. فالرجل كان متديناً هو كان كثير القيام في ليالى الشتاء الطويلة^(٤٣). بالإضافة إلى ذلك، فإنه كان له اهتماماً واضحاً بالتصوف، وله صلات مع بعض مشاهير رجاله في القاهرة آنذاك^(٤٤). وأخيراً فإنه كانت له وجهات نظر مُحافظة وواعية في الحياة^(٤٥). فكان تجربة الشعراني مع الشيخ خضر إنما كانت تسير بشكل يتسق وبيئته العائلية والأسرية التي تركها في قريته، بل وكانت تُعمق من فهمه لأمر عصره، وتزيده أيضاً قُرباً من التصوف.

ثالثاً: كان الشيخ خضر كثيراً ما يحكى للشعراني القصص عن سيرة جده «على الأنصارى» فيما يتصل بورعه وتقواه^(٤٦) وهو ما سترك أثراً مُهماً في حياته بعد ذلك. ومن ثم فلهذا الرجل دوراً مُهماً في جعل الشعراني يتخذ من جده نموذجاً مثالياً، وضعه نصب عينيه، خاصة في الطريق الصوفى.

رابعاً: وأخيراً فإن «الشيخ خضر» وباعتباره في الأصل «مُبَاشِراً» وليس رجل دين سيكون النموذج الأول لاحتكاك الشعراني برجال الإدارة و«السُلطة». لقد كان النموذج طيباً، ولطالما احترمه الشعراني طيلة حياته، رغم ما عُرِف عن ظلم المُباشِرين بشكل عام للمصريين آنذاك، ورغم وعى الشعراني بذلك^{١١}. ومن ثم يمكن القول بأن «سيدى خضر» - بحُكم وظيفته أو عمله - سترك أثراً مُهماً في «أحكام» الشعراني على هذه النوعية من رجال الإدارة، ولربما لهذا السبب تعود بعض تناقضات خطابه تجاههم، فهو أحياناً «ضدّهم» لأنهم ظالمون، وأحياناً أخرى «معهم» لأن فيهم الصالح والطالح.

خلاصة ما سبق هو أن الشعرانى استفاد كثيراً من علاقة جده القديمة بالشيخ والمباشر خضر، وأن هذا الرجل - كما نرجح - كان له دور فى رحيل الشعرانى من القرية إلى القاهرة، ثم تولى أمره فى القاهرة بعد وفاة والده، حتى أنه هو الذى قدمه إلى جامع الغمرى لمواصلة تعليمه، وأن الشعرانى استقر فى هذا الجامع بشكل أساسى، مع فترات متقطعة قضاها إما فى منزل الشيخ خضر، أو فى الذهاب إلى الأزهر - وغيره - لتلقى المزيد من العلوم.

يبد أن هناك تساؤلاً تعتقد فى أهميته، فلماذا لم يلتحق الشعرانى بالأزهر بدلاً من جامع الغمرى؟ إن طرح هذا التساؤل لم يأت نتيجة لتوافر معلومات أكيدة للإجابة عليه، بل لأن هذه البداية كانت لها تأثيراتها العميقة على حياة الشعرانى فيما بعد. فالجد «على الأنصارى» تلقى تعليمه بالأزهر، وكان من الوارد أن يتابع الحفيد خطى جده. والأزهر له مكانة مرموقة تتفوق على مكانة جامع الغمرى، ولابد لكل طالب طموح أن يلتحق به طالما وُجد بالقاهرة، وهذا ما فعله الشعرانى بعد ذلك. والأزهر به بعض زملاء وأصدقاء الجد على الأنصارى. والسؤال إذن: ما هى أسباب عدم التحاق الشعرانى بالأزهر منذ البداية؟ بل وعدم استقراره فيه بعد ذلك؟

فى الواقع ليست لدينا إجابات أكيدة لذلك، وإن كنا نعتقد فى بعض الأمور المتصلة بطبيعة العملية التعليمية فى الأزهر آنذاك، وعدم تناسبها مع ظروف الشعرانى فى البداية، ولا مع ميول القائمين على أمره بل وميوله فى النهاية. فالأزهر لم يكن ليقبل طفلاً فى عمر الشعرانى، أى فى بداية السنة الثالثة عشرة، بل كان يقبل طلاباً ناضجين إلى حد ما فى أعمارهم، وفى قدر التعليم الذى تلقوه من قبل. ومن ثم كان على الوالد غير الأزهرى وصاحب النظرة الناقدة للأزهر - والشيخ خضر أن يبحثا له عن مكان آخر. ولقد كان جامع الغمرى هو أفضل مكان آنذاك؛ أولاً: لما به من تنظيم داخلى يستوعب طفلاً مثل الشعرانى. فقد كان المقيمون به، وفق تنظيم مؤسسه الشيخ أبو العباس الغمرى، يتم تقسيمهم إلى ثلاثة أقسام: أطفال، وشباب، ورجال. وكان كل قسم من الأقسام الثلاثة مستقلاً فى نظامه المعيشى والتعليمى عن الآخر، وهو ما لم يكن موجوداً فى كثير من الجوامع الأخرى (٤٧).

ثانياً: أن طبيعة العملية التعليمية في هذا الجامع كانت قائمة على أساس ممارسة التصوف. و تلقى علومه، إضافة إلى تلقى بعض العلوم الأخرى، ولقد كان هذا أمراً طبيعياً نظراً لأن القائمين على بناء المسجد وإدارته وتوفير احتياجاته، هي عائلة الغمرى المُوغلة في التصوف^(٤٨). ولقد كان من الطبيعي أن يتفق ذلك وميول القائمين على أمر الشعراني. وأخيراً فرمما كان للشيخ خضر علاقات مع أسرة الغمرى، وهذا أمر وارد، لاسيما وأن الشيخ خضر كان «مباشراً» لقرية «أبي شعرة» وأن الشيخ أبو العباس الغمرى وأولاده زاروا هذه القرية في إطار جولاتهم الصوفية^(٤٩). وهكذا يبدو أن الأسباب قد تجمعت لالتحاق الشعراني - وهو طفل - بجامع الغمرى، وعدم التحاقه بالأزهر. أما عدم التحاقه بالأزهر بعد نضجه، واكتفائه فقط بالتردد عليه، فإنه يعود إلى بعض العوامل السابقة، بالإضافة إلى عوامل جديدة.

ففي عبارة مهمة عن حياته بجامع الغمرى يقول الشعراني: «فأقمت في جامع سيدى أبى العباس الغمرى، وحسن الله تعالى على شيخ الجامع وأولاده، فكنت بينهم كائى واحد منهم، أكل مما يأكلون، وألبس مما يلبسون»^(٥٠). وهذا يعنى أنه قد استراح لوجوده فى هذا المكان منذ البداية، خاصة مع أولاد الشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩هـ / ١٥٢٢م) إمام جامع الغمرى. كان هذا فى الفترة الأولى «صباه»، أما بعد نضجه فمن الواضح أن علاقته بالشيخ أمين الدين قد توثقت تماماً، وأن الشعرانى أعجب بتقوى الشيخ وورعه وعلمه أيما إعجاب، وهذا يتضح من تكراره لحكاياته ونصائحه لعشرات المرات فى كتبه^(٥١). ومن ثم نستطيع القول بأن الشيخ أمين الدين كان أحد أسباب استقرار الشعرانى واستمراره فى جامع الغمرى لفترة طويلة.

وفى إطار ذلك يمكننا أن نتحدث أيضاً عن أن علاقة الشعرانى بالشيخ أبى الحسن الغمرى - ابن مؤسس الجامع - كانت تؤدى إلى النتيجة نفسها. لقد جمعت به أبى الحسن منذ البداية علاقة صداقة، ترسخت مع السنوات لتصبح «أخوة صوفية حميمة» استمرت حتى وفاة الشيخ أبى الحسن سنة ٩٣٩هـ / ١٥٣٢م. ولقد كان الشيخ يتمتع بصفات جميلة وعديدة أثنى عليها الشعرانى ثناءً جماً^(٥٢). فإذا كان هذا هو حال القائم على الجامع، وإذا كان الجامع - كما سبق وأشرنا - يتميز عما سواه بالدقة والنظام فى أموره، فلماذا يتركه الشعرانى ويذهب إلى الأزهر؟

بالإضافة إلى ما سبق، هناك قضية موقف البعض من جرايات الأزهر نفسها، حيث اعتبروها «مشبوهة». ولقد تأثر الشعراني بهذا الرأي من خلال جده على الأنصارى وأهم شيوخه «زكريا الأنصارى». فالجد - رغم عَوَّزِه إبان تلقيه تعليمه بالأزهر - لم يكن يأكل قط من طعام الأزهر، بل ولا من طعام القاهرة بشكل عام، لأن «طعام مصر سُم في الأبدان»، وكان يعتمد على ما تُحضره أمه الفقيرة له ما بين فترة وأخرى من طعام القرية^(٥٣). أما الشيخ زكريا الأنصارى فكان لا يأكل من طعام الأزهر هو الآخر. ويُشير الشعراني إلى ذلك بالقول: «وكننت أتغذى معه كل يوم، فكان لا يأكل إلا من خبز الخانقاه سعيد السعداء، ويقول: واقفها كان من الملوك الصالحين»^(٥٤).

لقد كان الشعراني متأثراً للغاية بجده وشيخه. بيد أن الجد كانت أمه ترعاه قدر استطاعتها، في حين أن أم الشعراني توفيت وهو طفل بالقرية^(٥٥) ولم يتبق إلا أخيه عبد القادر الذي لا يبدو أنه قام بدور كبير في رعاية الشعراني في تلك المرحلة، ربما بسبب فقره. أما الشيخ زكريا فقد كان قادراً على الاختيار والتدقيق في مأكله ومشربه، لوجود مصادر أخرى يمكنه الاعتماد عليها غير جرايات الأزهر «المشبوهة». وهكذا، وأمام اتباع الشعراني لسيرة جده، ونصائح شيخه، لم يكن أمامه إلا البقاء في جامع الغمري الذي لا توجد شبهة في جراياته^(٥٦).

وأخيراً فالشعراني - وكما سنوضحه في حينه - قد انخرط في التصوف في أواخر صباه، ومن ثم فإنه كان في حاجة إلى أن يعيش في وسط يتفق ومزاجه الروحي الصوفي. ولقد كان جامع الغمري هو أفضل مكان مناسب لذلك، مقارنة بالأزهر. فعلى الرغم من وجود جماعة من شيوخ الأزهر ممن جمعوا بين الفقه والتصوف، إلا أنه ضم بين جنباته مجموعة من الفقهاء الذين قاوموا المتصوفة وحطوا عليهم، ولسوف يكون للشعراني فيما بعد جولات طويلة معهم. بعبارة أخرى، لم يكن الأزهر حتى ذلك الوقت قد اندمج تماماً في التصوف، بل كان لا يزال - من خلال بعض شيوخه - يمثل أقوى قلعة مناصرة للتصوف في مصر^(٥٧). وعلى النقيض من ذلك، كان جامع الغمري يمثل إحدى قلاع التصوف في مصر، وكان كل شيوخه من الصوفية في الأساس قبل أن يتعلموا ويعلموا الفقه وغيره من العلوم.

صفوة القول أن القائمين على أمر الشعراني في البداية قد وجدوا - ولأسباب عديدة - أن جامع الغمري هو المكان الأكثر تناسباً وتعلّماً واستقرار الطفل عبد الوهاب الشعراني، وأن الشعراني نفسه - بعد نضجه - قد استمر في هذا الجامع لما وفره له من أمور لم تكن لتوفّر لها الجوامع الأخرى، بما فيها الجامع الأزهر. وقد اتضح لنا مدى استفادة الشعراني في ذلك من صداقات جده ومن سيرته، هذا وإن كانت شخصية الشعراني ستبدأ في الظهور بقدرته على موازنة ظروفه مع الظروف والناس.



كان الهدف الرئيسي من إقامة الشعراني بجامع الغمري، بل وبالقاهرة، هو تلقى التعليم. وهنا نجد أن مرحلة تعلم الشعراني قد طالت زمنياً وفقاً لنظام التعليم آنذاك، وكذا تعددت علومها وشيوخها وأماكنها وتأثيراتها. والحقيقة أن هذا التعدد كان واضحاً وثرياً في كتابات الشعراني أحياناً، وأحياناً أخرى متداخلاً وغير واضح. وبعيداً عن ذلك كله، فإن ما نود الإهتمام به من الأمور هو ما ترك تأثيراً على تكوين الشعراني الفكري والاجتماعي، وكان له دوره فيما بعد في صناعة الشعراني كرجل عظيم عند الكثير من معاصريه.

تلقى الشعراني الكثير من العلوم. لقد قرأ في الفقه، والحديث، والتفسير، والنحو والسير، واللغة، والفتاوى، والطبقات، والتصوف؛ وفي كلمة واحدة «علوم الشريعة والحقيقة» وفق أحد اصطلاحات أهل ذلك العصر في تقسيمهم للعلوم. ولقد جمع في ذلك بين أمهات الكتب «المتون» (مثل متن أبي شجاع، والمنهاج للنووي، وألفية الإمام مالك، وقواعد ابن هشام، ورسالة القشيري، وسراج العقول لأبي طاهر القزويني، وإحياء علوم الدين للغزالي، والفتوحات المكية لابن عربي) .. وبين المختصرات المتعارف عليها آنذاك (مثل مختصر الشاطبية، وتلخيص المفتاح، ومختصر الروضة)، كما جمع بين الشروح القديمة على أمهات الكتب (مثل شرح ألفية العراقي، وشرح الشذور، وشرح الأجرومية، وشرح المنهاج، وشرح الشاطبية، وشرح الروض) وبين شروح شيوخه واختصاراتهم (مثل شرح الشيخ زكريا لمختصر المزني، وشرح الشيخ أمين الدين لمنهاج

الجلال المحلى، وشرح الشيخ نور الدين السنهاورى للأجرومية). والملاحظ هو أن الشعرانى - وفقاً لما ذكره بنفسه - قد قرأ الكثير جداً من المتون والخواشى والشرح والاختصارات، حتى أنها لتبلغ عدة مئات من العناوين. ولقد كان - ووفقاً لما ذكره بنفسه أيضاً - يحفظ الكثير من تلك الكتب، ربما كعادة بعض أهل ذلك الزمان (٥٨).

ولقد تعدد الشيوخ الذين تلقى عنهم الشعرانى فى أثناء تعليمه، ووصل عددهم إلى نحو خمسين شيخاً، وإن كان الشيوخان أمين الدين وزكريا الأنصارى يأتيان فى مقدمتهم. وأحسب أن هذا العدد يسترعى الإنتباه لضخامته، وقد يؤدى بالباحث إلى الشك فى دقته، لولا أن الرجل قد ذكر أسماء هؤلاء الشيوخ وما تلقاه عنهم فى ثنايا مؤلفاته، وبتفصيلات تؤدى بالباحث إلى الميل لتصديقه لا تكذيبه (٥٩).

إلى جانب ذلك، قرأ الشعرانى بنفسه عدة مئات أخرى من أمهات الكتب ضخمة الحجم، مثل كتاب «الخواى» للماوردى والذى كان «ثلاثون مجلدة ضخمة»، وتفسير البيضاوى «وهو مائة مجلدة ضخمة»، ومختصر كتاب المحلى لابن حزم والذى اختصره محبى الدين بن عربى «وهو ثلاثون مجلدة ضخمة». ليس هذا فقط، بل إن الشعرانى قرأ بعض هذه الكتب لمرات عديدة. فقد قرأ شرح الروض للشيخ زكريا نحو ثلاثين مرة، والمحلى لابن حزم ثلاث مرات، وشرح مسلم للنووى خمس عشرة مرة، وتفسير الكواشى عشرات المرات، وتفسير البيضاوى خمس مرات، وتفسير الجلالين نحو ثلاثين مرة، وشرح المذهب نحو خمسين مرة (٦٠).

إن ما نريد الخروج به من مطالعتنا للكثير مما كتبه الشعرانى عن العلوم التى تلقاها، والكتب التى قرأها، والمشايخ الذين أخذ عنهم، يمكن رصده كالتالى:-

١- كان الشعرانى حاد الذهن، سريع الفهم والإستيعاب، كثير المطالعة، ذوياً فى السعى وراء المشايخ والكتب، وهى أمور استرعت انتباه شيوخه وتقديرهم؛ واستوجبت احترام زملائه له مع نوع من «الفيرة». ولطالما فاخر الشعرانى بتلك الأمور (٦١). ولعل هذه الأسباب هى ما جعلت «الشيخ» زكريا يعهد «للتلميذ» الشعرانى بتدريس الفقه لزملائه وهو ما يعنى اعترافاً بقدرة الشعرانى العلمية وبذكائه (٦٢).

٢- أن كثرة عدد المشايخ الذين تلقى عنهم الشعراني، سيؤدي إلى ثراء تجربته تماماً. فبعضهم كان من الفقهاء، وبعضهم كان من الصوفية، وبعضهم كان من جمع بين الفقه والتصوف. ولكل شيخ طريقته وأسلوبه في التعليم، بل ومنهجه في الحياة بشكل عام. ومن الطبيعي أن يؤدي إفتاح الشعراني على هذا العدد الضخم من المشايخ إلى ثراء ما حصده من تجارب عن المجتمع بكل ما فيه. لقد كان الشيخ زكريا نموذجاً مهماً ومُتفرداً، لكنه لم يكن النموذج الوحيد. ومن ثم كان بإمكان الشعراني أن يؤلف نموذجاً خاصاً وجديداً، مُستفيداً من كل ما شاهد وسمع وتعلم، ومتوأمًا مع ظروف عصر جديد، وقد كان.

٣- أن الكتب الكثيرة التي قرأها الشعراني جمعت في النهاية بين علوم الدين «الشريعة» وعلوم التصوف «الحقيقة». ومن ثم فإن الحصاد النهائي لتعليم الشعراني كان حصداً فقهياً وصوفياً، وموسوعياً. بيد أن هذا الحصاد كان مناسباً للعصر تماماً. لقد كان عصر الشعراني يمثل مرحلة مهمة من مراحل الاندماج بين الفقه والتصوف (٦٣)..
عصراً لا يتناسب معه الفقه الخالص ولا التصوف الخالص، وإنما يناسبه الجمع بين الأمرين. ولقد كان الشعراني - في مرحلة طويلة من حياته - مُمثلاً لهذا الإزهار. ونجاح الشعراني - اجتماعياً ودينياً - إنما يعود في أحد أسبابه إلى هذا الأمر. صحيح أنه في بعض مراحل حياته قد انغمس في التصوف، حتى لربما ظهر ذلك على حساب الفقه. لكن من الصحيح كذلك أنه استمر - حتى في أكثر مراحل حياته إغراقاً في التصوف - فقيهاً أيضاً. إن الإغراق التام في التصوف فقط كان بما لا يتناسب وظروف العصر، وربما أمكننا القول أنه كان يتناقض معه. و الشعراني لم يُناقض عصره، وإنما كان دائم التطوير والتغيير في أحكامه على الأمور بما يتفق وكل مرحلة من حياته، ووفق تطور الأوضاع في مصر. وفي هذا الإطار يُمكن العثور على السبب الرئيسي لتناقضات أحكام الشعراني مع بعضها البعض أحياناً، وهذا ما سوف نتناوله في صفحات تالية.

٤- وأخيراً يُمكننا القول بأن الشعراني، وبناء على ذلك التعليم وتلك القراءات - كان قادراً على مُجابهة الفقهاء في قضايا مهمة؛ مثل قضية التأويل للقرآن، والاجتهاد في الفقه، والموقف من مُتصوفة اختلفت حولهم الآراء مثل ابن عربي والحلاج وعمر بن

الفارص وغيرهم. وعلى الرغم من أن الشعراني لم يكن أول الصوفية ممن نازلوا الفقهاء في هذا المضمار، فإنه كان آخرهم شهرة، حيث لا نجد من بعده من قام بمثل دوره، ربما لأن الصراع كانت قد خفت حدته تماماً بانصهار المتصوفة والفقهاء في بعضهم البعض، وبالأحرى بعد «تصوف الفقهاء» و«تفقه المتصوفة» في العصر العثماني.



لقد مررنا سريعاً على قضية تعليم الشعراني في جامع الغمري وغيره، وحاولنا التركيز على بعض أهم ما تركه ذلك فيه من آثار. بيد أن الأمر الذي يحتاج إلى المزيد من الاهتمام، هو التأثيرات الصوفية والإجتماعية والسياسية التي تركتها مرحلة جامع الغمري - وكذلك الأزهر - في تكوين شخصيته، وتحديد العديد من توجهاته فيما بعد. فإلى جانب تحصيله للعلم، كان الشعراني في جامع الغمري على مقربة من مجموعة من الشيوخ ذوى التجارب الصوفية العميقة والمكانة الإجتماعية المهمة. فبالإضافة إلى الشيخ أبى الحسن الغمري - ابن مؤسس الجامع، والقائم على أمره - هناك الشيخ أمين الدين، والشيخ ابن عثان وغيرهم. أما الشيخ أمين الدين - شيخ الجامع - فكان مشهوراً بتصوفه وورعه بين أهل القاهرة، وهو ما جعل بعضهم يؤاظب على حضور صلاة الفجر خلفه رغم بُعد أماكن سكنهم، أو وجودها بجانب الأزهر. فكانوا «يأتون إلى الصلاة خلفه من بولاق ومن نواحي الأزهر.. لحسن صوته وخشوعه وكثرة بكائه حتى يبكي غالب الناس خلفه». علاوة على ذلك فقد كان «يتفقد الأرامل والمساكين والعميان، ويتعب لهم في حوائجهم، ويجمع لهم الزكوات ويفرقها عليهم، ولا يأخذ لنفسه شيئاً». ولشهرة الرجل، فقد اختاره السلطان الغوري ليكون إماماً للأمير قورقود «قرقد» ابن السلطان سليم «العثماني» إبان وجوده في مصر (٦٤).

والأمر نفسه بالنسبة للشيخ محمد بن عثان، الذي يصفه الشعراني بأنه «كان من الزهاد العباد، وما كنت أمثله وأحواله إلا بطاوس اليماني أو سفيان الثوري، وما رأيت في عصرنا مثله. وكان مشايخ العصر إذا حضروا عنده، صاروا كالأطفال في حجر مربيهم». ولقد كان للرجل مكانته الإجتماعية المهمة، والدليل على ذلك أنه عندما توفي سنة ٩٢٢هـ / ١٥١٦م، حضر السلطان طومان باي دفنه «وصار يكشف رجل الشيخ ويعمرغ خدوده عليها» (٦٥).

إن ماسبق يعنى أن الشعرانى فى جامع الغمرى، كان يعيش فى مكان له أهميته الصوفية والاجتماعية. ولما كان الشعرانى على علاقة وثيقة بأبرز شيوخ الجامع حتى وفاتهم، فمن الوارد تماماً أنه استفاد من ذلك كثيراً، لاسيما فى ضوء ما عُرف عنه من ذكاء علمى واجتماعى. لقد شهد عن قُرب مدى احترام المصريين - حُكماً و محكومين - لهؤلاء الشيوخ، ووقر فى ذهنه أن هذا الإحترام ما كان ليحدث لولا أنهم من «الصوفية» المُخلصين، بالإضافة إلى كونهم من شيوخ العلم. وفى هذا الإطار أيضاً، يُمكننا تفسير اندماج الشعرانى فى التصوف إبان وجوده فى جامع الغمرى، على أساس كونه نتيجة لتأثره بهؤلاء الشيوخ وغيرهم ممن ترددوا على المسجد، أو من قابلهم خارجه.

يتفق الذين تناولوا حياة الشعرانى بالدراسة على أنه انخرط فى التصوف فى مرحلة جامع الغمرى، هذا مع الوضع فى الإعتبار أنها - عندهم - هى المرحلة الثانية فى حياته بعد مرحلة الجامع الأزهر^(٦٦). وإذا كنا قد إنتهينا إلى أنه لا توجد مرحلة قائمة بنفسها عاش فيها الرجل بالأزهر، فإن ما ينبغي البحث عنه هنا هو تاريخ انضمامه «رسمياً» للتصوف، لأن مرحلة جامع الغمرى طويلة للغاية فى حياته واستغرقت الفترة من سنة ٩١١هـ / ١٥٠٥م وحتى سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢١م تقريباً. فمتى حدث ذلك؟

والواقع أن الشعرانى فى الأصل ينتمى إلى عائلة صوفية قُحة^(٦٧) كما أنه عاش فى القاهرة منذ البداية فى مركز من المراكز الصوفية المهمة، وكان على اتصال بمراكز أخرى غير جامع الغمرى. وهكذا، فبالإضافة إلى شيوخ جامع الغمرى، فإنه التقى بشيوخ آخرين من المتصوفة. فعندما يتحدث عن الشيخ صدر الدين البكرى (ت ٩١٨هـ / ١٥١٢م) يذكر أنه صاحبه منذ مجيئه من قريته إلى القاهرة^(٦٨). وعندما يتحدث عن الشيخ على النبجيتى (ت ٩١٧هـ / ١٥١١م) يقول أنه إلتقى به لأول مرة عند الشيخ زكريا الأنصارى «وحصل لى منه لخط»^(٦٩). وعندما يتحدث عن «تلقنه الذكر» على يد الشيخ نور الدين المرصفى (توفى نيف وثلاثون وتسعمائة) لثلاث مرات، يقول أن المرة الأولى كانت قوأناً شاباً أمرد^(٧٠). وعندما يتحدث عن كرهه سماع الموسيقى «الآلات المطربة» فإنه يذكر أن هذا الأمر إرتبط به منذ أيام صباه «فلما بلغت ودخلت طريق محبة الفقراء، ازددت فى ذلك»^(٧١).

إن ما سبق كله يُشير إلى أن الشعراني قد انخرط في طريق التصوف وتلقن الذكر في حوالى سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م، وهو ما أكدّه بنفسه من أنه لبس «خرقة الصوفية» فى تلك السنة (٧٢). لقد كان له من العمر آنذاك (سنة ٩١٤هـ / ١٥٠٨م) ستة عشر عاماً، وهى مرحلة عُمرية تتناسب و «بلوغه» وكونه «شاباً آمراً». كما أن سنة ٩١٤هـ كانت قد شهدت خروجه من القاهرة فى رحلتين طويلتين إلى حد ما؛ الأولى: لزيارة الشيخ محمد الحُرَيْفِيش بدَنُوشِر (٧٣) والثانية: للحج صُحبة الشيخ محمد المنير والشيخ عبد القادر الشعراني، وتلك أمور جديدة فى حياة الشعراني وتُشير إلى دخوله طريق التصوف بشكل عملى. فالجولات «الصوفية» لزيارة المشايخ ستتكرر بعد ذلك وستكون بمثابة أمر مُهم فى حياة الرجل، وحجه فى صحبة شيخ صوفى مثل الشيخ محمد المنير هى أمور لم تكن لتحدث لولا أنه كان قد أصبح «صوفياً». وأخيراً... فإن الشعراني فى سنة ٩١٨هـ كان قد أصبح له مكانة مرموقة - إلى حد ما - فى التصوف، مُقارنة بأقرانه (٧٤).

ومن الواضح أن الشعراني - وبالإضافة إلى تفوقه الدراسى - كان نشيطاً اجتماعياً و«صوفياً» بشكل يسترعى الانتباه، ولم ينكفئ على نفسه فى مقر تعليمه شأن الكثير من أقرانه، بل وشأن جده من قبل. ولقد أدى به نشاطه هذا إلى التعرف - بل و التقرب - من كثير من شيوخ عصره المشهورين عن هم خارج جامع الغمري. وإذا كان الحديث عن هذا الأمر يحتاج إلى حيز ضخم لتغطيته، فلنا أن نضرب بعض الأمثلة ذات الدلالة على ما نقول. لقد تعرف الشعراني فى السنة الثانية فقط لوجوده بالقاهرة - أى سنة ٩١٢هـ / ١٥٠٦م - على أحد أشهر رجال التصوف فى مصر آنذاك، وهو الشيخ عبد القادر الدشطوطى (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة)، وتعرف على الشيخ شمس الدين الديروطى (ت ٩٢١هـ / ١٥١٥م) وعلى الشيخ ابراهيم بن عَصيفير (ت ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م) والشيخ صدر الدين البكرى، والشيخ محمد المنير (توفى نيف وثلاثين وتسعمائة) والشيخ نور الدين الشونى (ت ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م) وغيرهم.

قد يقول قائل بأن الأمر لم يتعد كونه معرفة عابرة. بيد أن وقائع الأمور تقول بأن معرفته بهؤلاء كانت قوية وعميقة إلى درجة مُدهشة. ووجه الإندهاش هو قدرة هذا الصبي - والشاب بعد ذلك - على نسج صداقات مع هؤلاء الشيوخ الذين كانت لهم

مكاثتهم الهائلة فى المجتمع المصرى آنذاك، بحكامه ومحكوميه. أما وجه العمق فيتضح من خلال ما ذكره عن تلك العلاقة. ففي حديثه عن الدشوطى، يتناول بعض ما قاله له أو وقع بينهما من أمور، ثم يتبع ذلك بقوله «وقال لى أموراً أخرى لم يأذن لى فى افشائها». بل ولقد كان الدشوطى هو أول من تحدث مع الشعرانى فى أمر الزواج (٧٥). والشيخ نور الدين الشونى صادقه الشعرانى منذ بداية وجوده بالقاهرة وحتى مات دون حدوث ما يسعى إلى علاقتهما «لم يتغير على يوماً واحداً» بل وهو الذى طلب من الشعرانى إقامة مجلس الصلاة على الرسول (ص) بجامع الغمرى، ولطالما حكى لتلميذه سيرته وأسراره (٧٦). وعندما يتحدث عن الشيخ الديروطى، فإن حديثه ينم عن علاقة قوية (٧٧). وكذلك الأمر بالنسبة للشيخ محمد المنير، والشيخ عصفير وغيرهم (٧٨).

بيد أن أهم مثال يمكن أن نضربه فى هذا الإطار هو مثال الشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان الشيخ زميلاً لجد الشعرانى - على الأنصارى - فى مرحلة دراستهما بالأزهر، كما سبق وأشرنا. ومن الواضح أن العلاقة امتدت فيما بعد حتى موت جد الشعرانى. ولقد كان من الطبيعى أن يحتفى الشيخ زكريا «بالصبى» عبد الوهاب «اليتيم» إكراماً لجدّه، وقد كان. لقد احتضنه علمياً وروحياً حتى وفاته، وهو ما يتضح من ترجمة الشعرانى للشيخ.

إن أهمية الشيخ زكريا الأنصارى لعبد الوهاب الشعرانى تنضح من عدة أمور. فقد حظى الشيخ بمكانة علمية ودينية واجتماعية فريدة بين معاصريه من المحكومين والحكام (٧٩) ومن الفقهاء والمتصوفة (٨٠) وفى الدولتين المملوكية والعثمانية (٨١). ويؤيد ذلك أن ابن اياس وقف فى تاريخه أمام موت الشيخ وقفة غير معهودة منه عند الحديث عمن ماتوا من شيوخ تلك الفترة (٨٢).

ولما كان الشعرانى من أنبه تلاميذ الشيخ زكريا وأقربهم إليه فى فترة عمره الأخيرة (٨٣) فمن الطبيعى أن يكون قد استفاد من ذلك علمياً وفكرياً ودينياً واجتماعياً. وما نريد التركيز عليه هنا هما الناحيتان الإجتماعية والفكرية. فالشيخ زكريا كان يستقبل

فى مجالسه الأمراء والقضاة والمفتين، أو «الأكابر من رجال الدنيا والدين». والكل كان «يصير بين يديه كالطفل» وذلك على رأى ومسمع من الشعرانى الذى لازمه لفترة طويلة. فكان الشعرانى فى أثناء ملازمته للشيخ حتى وفاته، قد قابل وعرف وجالس الكثيرين من كبار رجالات تلك الفترة. ومن المرجح أيضاً أنهم عرفوه جيداً بحكم كونه أقرب تلاميذ الشيخ إليه. ومن ثم فالشعرانى عند موت الشيخ سنة ٩٢٦ هـ / ١٥١٩ م كان قد نسج شبكة قوية وواسعة من العلاقات الاجتماعية، و من المرجح أن القاضى محبى الدين عبد القادر الرزمكى (الأريزكى) القادري - والذى بنى زاوية الشعرانى ووقف عليها الأوقاف - إنما تعود علاقته القوية للغاية بالشعرانى إلى تلك الفترة، مثله فى ذلك مثل غيره من «كبار» تلك الفترة الذين درجوا على تقدير الشعرانى ودرج هو أيضاً على احترامهم بقدر أكبر من احترام شيخه لهم. وهكذا نصل إلى مناقشة الأثر الفكرى للشيخ على تلميذه.

إننا حين نتحدث هنا عن الأثر الفكرى، لا نقصد التأثير الذى تركته فى الشعرانى العلوم التى تلقاها على يد الشيخ زكريا، بل نقصد ذلك الأثر الفكرى الناتج عن الممارسة الاجتماعية / السياسية للشيخ زكريا تجاه «الكبار» فى فكر الشعرانى السياسى ووعيه وخطابه فيما بعد تجاه هؤلاء.

لقد كان الفقه والفكر السياسى الإسلامى فى عصر الشيخ زكريا وتلميذه قد وصل إلى مرحلة متقدمة من مراحل السير فى ركاب الحكام واحترامهم، بل والخضوع الذى يصل إلى درجة الخنوع، انطلاقاً من فكرة «الضرورة» عند الماوردى (ت ٤٧٨ هـ / ١٠٨٥ م). مروراً بفكرة «أن النظام السىء، بل والظالم، أفضل من الفوضى والإضطراب» كما عرضها الغزالى (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ / ١٠٥٨ - ١١١١ م) (٨٤). وصولاً إلى التسليم التام كما ظهر فى مصر - على سبيل المثال - فيما كتبه العينى (٧٦٢ - ٨٥٥ هـ / ١٣٦٠ - ١٤٥١ م) عن السلطان شيخ المحمودى (٨٥).

والواقع أن ما وصل إليه الحال فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين قد ارتبط بتطورات كثيرة وعميقة ليس هنا مجال الخوض فيها (٨٦). وما نريد قوله فقط، أن من الأمور الجديرة بالملاحظة، هو أن قضية «الممارسة السياسية» لبعض الشيوخ قد اختلفت إلى حد ما عن «الفكر السياسى النظرى أو المكتوب» حول علاقة المحكومين بالحكام (٨٧). وفى حين أن جُل الفكر السياسى المكتوب كان لصالح الحكام وكذلك

الأمر بخصوص الممارسة السياسية من الفقهاء خاصة، فإن الممارسة السياسية لبعض شيوخ التصوف كانت مختلفة، وتحاول بشكل عملي ومهم الالتفاف على الحكام والإفلات من سيطرتهم، وكانت قضية «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» إحدى أهم وسائلهم في ذلك. ونعتقد أن الشعراني قد تأثر بهذا الأمر كثيراً. وهكذا، وفي حالة الوعي بالتباينات الموجودة آنذاك بين «الفكر» و «الممارسة» في المجال السياسي، يصبح بإمكاننا فهم الكثير من التناقضات الموجودة في خطاب الشعراني وأفعاله.

فالشعراني، وبسبب معاشته لشيخه مدة طويلة وصلت لحوالي خمسة عشر عاماً، وبسبب إعجابه به.. قد تأثر فكرياً بممارساته الاجتماعية / السياسية، فشهد عن قرب عظم مكانته الاجتماعية، ومدى اعتزازه بنفسه في مواجهة الحكام، كما تعلم منه ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولعل حكايات الشيخ عن مواقفه ضد ظلم السلاطين المماليك، قد تركت أيضاً تأثيراً عميقاً في فكر تلميذه. بيد أننا نعود فنقول بأن كل هذه التأثيرات الفكرية ستبقى مجرد أفكار وتجارب مشاهدة أو مسموعة في مرحلة صبا الشعراني وشبابه المبكر، لاسيما في ظل القلاقل السياسية الضخمة والتحولت العميقة التي حدثت من جراء الغزو العثماني لمصر، ومن ثم مجيء حكم جديد قتي وقوي. أما التحول من مستوى الفكر إلى مستوى الممارسة، فسوف يرتبط بتغييرات مهمة أخرى سواء في الوضع السياسي بمصر، أو بالنسبة للوضع الشخصي للشعراني؛ كما أن تلك الممارسة كانت في النهاية مرتبطة بفلسفة الشعراني الخاصة.

نستطيع القول إذن، أن الشعراني استفاد حتى الآن من عوامل عديدة، مثل انتمائه العائلي (خاصة من سيرة جده وصداقاته) ومن استقراره بجامع الغمري، ومن تردده كثيراً على الأزهر وغيره من الأماكن التعليمية والصوفية، ومن شيوخه. بيد أننا نستطيع التأكيد هنا على عامل آخر، وهو القدرة الهائلة لدى الشعراني على نسج خيوط علاقات اجتماعية وصوفية مهمة مع الناس^(٨٨). فالمرّة الأولى للاقائه بالدشوطي كانت في سنة ٩١٢ هـ / ١٥٠٦م، وبعدها لم تنقطع علاقته به - أي بالدشوطي - حتى وفاته، بل قويت وترسخت. وصداقته مع أبي الحسن الغمري تستمر - ولمدة حوالي ثلاثين سنة - حتى وفاته، رغم المشاكل^(٨٩). والأمر نفسه مع الديروطي، بل ومع ابن عصيفير «المجلوب» الذي لم ينج من حظه و «عطبه» واحداً ممن قابله سوى الشعراني الذي يقول عنه «كان يحبني، وكنت في بركته وتحته نظره إلى أن مات»^(٩٠).

ولقد استفاد الشعراني من ذلك كثيراً، وتعددت مستويات الاستفادة الاجتماعية والسياسية، بحسب مستويات الشيوخ. فالدشوطي «كان له القبول التام لدى الخاص والعام، وكان السلطان قايتباي يُمرغ وجهه على أقدامه». واستمر الأمر في أيام الدولة العثمانية، حتى أنه عند وفاته «صلى عليه ملك الأمراء خير بك، وجميع الأمراء وأكابر مصر»^(٩١). والأمر بالمثل مع الديروطي الذي كان له مجلس وعظ بالأزهر حين يأتي للقاهرة من دمياط، وحيث كان «أكابر الدولة وأمراء الألف» من رواد مجلسه، فإذا تكلم الشيخ «أنصتوا بأجمعهم»، فإذا انتهى «كان كل واحد يقوم من مجلسه متخشعاً صغيراً ذليلاً». ونضيف هنا أن حالة الديروطي جد مهمة من حيث أنه كان مشهوراً بمناقشة قضايا «سياسية» مهمة، فهو الذي ذهب إلى القوري نفسه «وأغلق عليه القول» بسبب تركه الجهاد ضد الأوربيين، للدرجة التي أفقدت القوري وعيه «أغمى عليه». وطالما كان هذا هو حاله مع السلطان، فلن يكون أقل من ذلك مع الأمراء^(٩٢). والشيخ ابن عصفير «كان كثير الكشف وله وقائع مشهورة»^(٩٣). وأخيراً فالشيخ شمس الدين المظفرى كان يأتيه بكل ما يحتاجه ويطلبه من الكتب «من خزائن مصر»^(٩٤).

ولعل من المناسب أن نختم الحديث عن استفادة الشعراني في هذه المرحلة بأمرين: الأول هو ذهابه للحج، والثاني هو زواجه. فقد ذهب الشعراني للحج للمرة الأولى في حياته في سنة ٩١٤هـ/ ١٥٠٩م صحبة أخوه عبد القادر والشيخ محمد المنير. إننا نعرف أن الشعراني كان فقيراً في تلك الفترة، ولطالما تحدث بنفسه عن ذلك^(٩٥). بل وتحدث عن فقر أخيه عبد القادر^(٩٦). إذن فمن أين لهذا الفقير البالغ من العمر حوالى سبعة عشر ربيعاً أن يحج؟ ومع افتراضنا أنه كان متقشفاً في حياته، فإن الأمر يبقى بحاجة إلى إجابة مقنعة. ومن المحتمل أن الشعراني استعان في ذلك بعلاقاته التي كان قد كونها^(٩٧) وعلى أية حال فإن قضية زواجه قد تؤيد ذلك.

فالشعراني قد انخرط في التصوف منذ وقت مبكر من وجوده بجامعة الغمري. ومثلما تفوق في تعليمه، فإنه تفوق أيضاً في التصوف، وحاز فيه على مكانة متميزة بين أقرانه،

وهذا يتضح من حديثه عن حب كبار الشيوخ له، وكذا من تتبع تطور مكانته فى الطريق الصوفى، بل ومن «حسد» أقرانه له. ولما كان الشعرانى قد وصل إلى مرحلة عُمرية تستحق الزواج، ولما كان المشايخ الصوفية من شأنهم الإهتمام بأمور «أبنائهم» فى الطريق، ومع وضعنا فى الاعتبار الشهرة النسبية التى حازها الشعرانى آنذاك بين أقرانه وشيوخه.. فقد عُرض أمر الزواج عليه أكثر من مرة.

كانت المرة الأولى من الشيخ عبد القادر الدشوطى، حيث عرض عليه ابنة الشيخ محمد بن عنان. بيد أن الشعرانى اعتذر بأنه لا يملك ما يتزوج به «ما معنى شىء من الدنيا». وعندما ذكّره الشيخ بأنه - أى الشعرانى - يمتلك بعض المال الذى أقرضه لشخص من نواحى المنزل، وأنه يستطيع الزواج به بعد استرداده، فإن إجابة الشعرانى لم تكن ايجابية (٩٨). ورغم عدم ذكر الشعرانى سبباً محدداً لرفضه، إلا أن ما ذكره فى موضع آخر قد يُفسر ما حدث. فالشيخ محمد بن عنان كان يحب تلميذه الشيخ أبو العباس الحريشى، ومن أجل ذلك «زوجه ابنته وقربه أشد من جميع أصحابه» (٩٩). وبالتالي فهناك احتمالين لرفض الشعرانى للعرض السابق؛ **الأول**: هو أن ابن عنان فضّل الحريشى على الشعرانى، وهو ما نستبعده لأن سياق الرواية لا يؤيد ذلك. **الثانى** أن الشعرانى كان يعلم برغبة «صديقه» الحريشى فى الزواج من ابنة شيخه، وكذا حب الشيخ لتلميذه، ومن هنا فقد أثر الإعراض عن عرض الدشوطى، إكراماً لصديقه، ولعدم الوقوع فى «الحرج». وأخيراً فربما كان العرض الثانى للزواج يحمل سبباً آخر للرفض.

لقد عرض عليه الشيخ أحمد البهلولى (ت ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م) الزواج هذه المرة من ابنة الشيخ خليل القصبى - نسبة إلى محلة القصب بالغربية - وباغرات مهمة. وحسب قول الشعرانى، فإن الشيخ قال له فى عرضه «زوجتك زينب بنت خليل القصبى، وأقبضت منك المهر ثلاثين ديناراً، وأعطيتك البيت وأخدمتك أخوتها الثلاثة». ولقد وافق الشعرانى هذه المرة، وحسب قوله «ففارقت»، فجاءنى والد الصبية وخطبنى بنفسه

ووجدت اسمها زينب، ولها ثلاثة أخوة، ووجدت البيت مقفلاً على اسمها كما قال^(١٠٠). ومن الواضح أن الشعرانى كان شخصاً مرغوباً فيه آنذاك، رغم عدم تيسر أموره المادية. على أية حال فإن زواج الشعرانى الأول يمثل انتقالاً مهماً فى حياته. فلأول مرة يصبح له بيتاً خاصاً به يستطيع الإستقرار فيه والتحدث عنه، وزوجة يسكن إليها، وأهلاً - أخوة زينب - يستطيع أن يستأنس بهم فى المدينة، بل لقد أصبحوا من «تلاميذه وخدمه»^(١٠١). وباختصار، لقد أصبحت للشعرانى علاقة جديدة بالقاهرة منذ ذلك الوقت، ولسوف تتفاعل هذه الأمور مع أمور أخرى لإنهاء مرحلة جامع الغمري من حياة الشعرانى.



كانت المرحلة الرئيسية التالية من حياة الشعرانى، كما هو متعارف عليه بين دارسيه هى «مرحلة مدرسة أم خوند»^(١٠٢). ومرة أخرى لم يتحدث الشيخ بشكل واضح عن تاريخ ذهابه إلى المدرسة، كما أننا نرى أن الأسباب التى ذكرها لذلك الانتقال بحاجة إلى إعادة نظر. ففى عرضه لتلك الأسباب نراه يتحدث فى البداية عن حدوث بعض الاختلاف بينه وبين الشيخ أبى الحسن الغمري، لكنه عاد لينفى ذلك مشيراً إلى أن أبى الحسن كان حزيناً على رحيله من الجامع. وهكذا فقد عاد الشعرانى للحديث عن أن تركه لجامع الغمري إنما يعود إلى إيذاء بعض الحاسدين له ودسائسهم ضده^(١٠٣).

إن ما نعرفه هو أن الأمور فى جامع الغمري - طيلة مرحلة صبا الشعرانى وشبابه المبكر - كانت مستقرة إلى حد كبير، مقارنة بغيره من الأماكن، لاسيما مدرسة أم خوند التى وصف الشعرانى صاحبيتها «أم خوند» بأنها كانت «ساذجة»^(١٠٤). وما نعرفه أيضاً هو أن المدرسة لم تكن مركزاً مهماً للتصوف - مثل جامع الغمري - بقدر ما كانت فى الأساس مقراً لتعليم الأطفال والصبية. ولما كان الشعرانى قد أصبح رجلاً، وصوفياً، وحصل على قدر مهم من التعليم بجامع الغمري، وبالجامع الأزهر وغيرهما، فإنه كان من الأحرى به، من الناحية النظرية، أن يبقى بجامع الغمري - على الأقل باعتباره مركزاً مهماً للتصوف - بدلاً من الذهاب إلى مدرسة أم خوند. بمعنى آخر، كان الذهاب للمدرسة لا يتواءم وتطورات حياة الشعرانى عامة، وكذا اهتماماته فى تلك الفترة بالذات. إذن فما هى الأسباب الأخرى المنطقية والأقرب إلى تفسير ذلك التحول ؟

يتحدث الشعراني عن فترة في حياته أعرض فيها عن حضور دروس الكثير من المشايخ فيقول: «وكان غالب أقراني يظن أنني تركت الإشتغال بالعلم لكوني لا أحضر دروس أشياخهم.. وكنت أحضر دروسهم في بعض الأوقات، فلا أبحث ولا أتكلم ولا أستشكل مسألة من المسائل لكوني أعرف المنقول فيها». ومن الواضح أن تلك الفترة التي يتحدث عنها الشيخ هي فترة ما بعد زواجه، حيث أنه كان يستذكر دروسه في «البيت». ومن ثم فإن هناك «فترة فاصلة» ما بين ترك الشعراني لجامع الغمري وذهابه إلى مدرسة أم خوند. ويمكن القول بأن تلك «الفترة الفاصلة» قد ارتبطت بتطورات معينة في حياته.

أما التطور الأول: فهو زواجه، والذي نستطيع القول أنه تم في حدود سنة ٩٢٨ هـ / ١٥٢١ م^(١٠٦). لقد ارتبط الزواج عند الشعراني - كما سبق وأشرنا - بأنه صار له بيتاً جعله في غنى عن الإقامة بجامع الغمري، وبزوجة أصبحت في حاجة لإقامته معها جزءاً كبيراً من وقته بدلاً من انفاقه لوقته كله في وحدته، أو بين شيوخه وأقرانه، أو في سياحاته في البلاد لزيارة شيوخها ولتعميق تحريته الصوفية^(١٠٧). بالإضافة إلى ذلك، فإن من الوارد القول بأنه كان في حاجة إلى وظيفة أو مصدر للرزق يعتمد عليه في حياته الجديدة.

وأما التطور الثاني: فهو وفاة أقرب شيوخه وأعظمهم مكانة عنده، وهما الشيخ زكريا الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ / ١٥١٩ م) والشيخ أمين الدين (ت ٩٢٩ هـ / ١٥٢٢ م). لقد كان ذلك يعني زوال أهم أسباب ذهاب الشعراني للأزهر، ومن بعده جامع الغمري، خاصة بعد زواجه وإقامته ببيت زوجته.

وأما التطور الثالث: فيتصل بعمر الشعراني آنذاك ودلالاته. لقد كان قد أصبح في الثلاثين من عمره، وحصل الكثير من العلوم، ومن ثم أصبح في غنى عن المزيد من التعليم (لا سيما بعد وفاة الشيخ زكريا والشيخ أمين الدين) بل وأصبح جديراً بأن يلعب دور «الأستاذ» لا دور «التلميذ». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن الشعراني

«الصوفي» كان قد أصبح في مرحلة تؤهله لأن يصبح «شيخاً» لا أن يبقى «مريداً» فقط^(١٠٨). ولقد كان مما يدعم ذلك بزوغ نجمه إلى حد ما، ووفاة الكثيرين من شيوخه قبل ذلك الوقت أو خلاله^(١٠٩). وكان هذا يعني أيضاً أن «المناخ» قد أصبح مناسباً - بل وفي حاجة - لبروز شيوخ جدد يملأون ما تركه المتوفون من فراغ.

أما التطور الرابع: فيرتبط بالبدء في إنشاء الزاوية، حيث أنه من المرجح لدينا أن هذا التوقيت هو الذي شهد الخطوات الأولى لذلك. وإنشاء الزاوية له الكثير من الدلالات فيما يتصل بحياة الشعراني الخاصة والعامة، وهو ما يمكن إجماله هنا بالقول بأن وقت رحيله من جامع الغمري كان قد اقترب، مهما تعددت الأسباب الأخرى. ففي الزاوية يستطيع أن يحقق ذاته في أمور كثيرة كان من الصعب تحقيقها طالما بقى في جامع الغمري.

إن التطورات الأربعة السابقة قد تكون بمثابة أسباب أخرى «وعملية» لترك الشعراني لجامع الغمري وذهابه إلى مدرسة أم خوند. بل إن هذه التطورات قد تفسر لنا بشكل منطقي الأسباب التي ذكرها الشعراني بنفسه. فمن الوارد أن الغيرة قد دبت بينه - بعد أن بدأ مرحلة النضج الصوفي، وأصبح له مجلس ذكر يحضره بعض المجاورين بالجامع بل وبعض «الغريباء» - وبين الشيخ أبي الحسن الغمري الذي وصل به الأمر - واحتجاجاً على رفع الشعراني لصوته بالجامع في مجلس الذكر «مجلس الصلاة على الرسول (ص)» - إلى حد أن الغمري أخذ في نقل أمتعته من مسجد أجداده وتركه للشعراني قائلاً: «هذا الحبل لا يسعنا نحن الإثنين»^(١١٠). ومن الوارد أن أبا الحسن قد تأثر في ذلك بوشايات أقران الشعراني من المنافسين له، والذين أخذوا في إيداعه، ولم يكتفوا فقط بعدم حضور مجلس الذكر، بل أخذوا في ضرب كل من جلس معه من المجاورين^(١١١). وعلى أية حال، فأمام ذلك، وأمام تعرض الشعراني لبعض المضايقات في جامع الغمري - يعلم الشيخ أبي الحسن أو بدون علمه - وأمام ما سبق وتحدثنا عنه من حدوث تطورات في حياة الشعراني، ثم أمام وجود إغراءات في أماكن أخرى.. يمكننا فهم أسباب وظروف ترك الشعراني لجامع الغمري.

فى ضوء ما سبق أيضاً يمكننا القول باحتمال أن تكون هناك فترة فاصلة بين ترك الشعرانى للجامع القمري، وبين ذهابه للإقامة بمدرسة أم خوند، وأن تلك الفترة قضاه فى بيته «بيت زوجته» وبشكل مُتقطع. وإذا كانت تلك الفترة قد أفادت الشيخ فى قراءاته الخاصة، فإن الأمر الذى لا يزال غامضاً هو علاقة تلك الفترة بانتقاله إلى مدرسة أم خوند بالتحديد. فهل ذهب الشيخ للعمل بالمدرسة والاستقرار فيها ؟. أم أن لذلك علاقة بحياته الأسرية، حيث ترك «بيته» وأقام فى المدرسة ؟ (١١٢). أم أن الأمر برُمته ارتبط بقضية إنشاء الزاوية ؟. إننا نرجح التفسير الأخير، رغم احتمال ارتباطه أيضاً بالأمور الأخرى التى سبق وذكرناها، خاصة وأن الزاوية كانت مُلاصقة لمدرسة أم خوند. كما أن الفترة ما بين استقرار الشعرانى بالمدرسة وإنشاء زاويته لم تستغرق سوى وقت قصير، وهو الأمر الذى يجعلنا نميل للقول بأنه لا توجد مرحلة قائمة بذاتها ومُفصلة تماماً عاش فيها الشعرانى فى مدرسة أم خوند قبل بناء الزاوية، بل الأرجح هو أن هذه المرحلة مُتضمنة فى حياته قُبيل وبعد إنشاء زاويته.

وهنا يمكننا الإشارة إلى أن الذكاء الاجتماعى للشعرانى وكذا صداقاته الكثيرة، قد أخذاً يؤتيان ثمارهما تماماً. حدث هذا على الرغم من التطورات السياسية بعد الغزو العثمانى، بل وربما بسببه، لاسيما وأن الشيخ سيتخذ - كما سنرى - موقفاً ظاهرياً غير مُناهض لهذا الغزو. إن توافم الشعرانى مع العصر الجديد سيؤدى به للإستفادة تماماً اجتماعياً واقتصادياً، خاصة وأنه كانت قد توفرت له العديد من عوامل النجاح التى تحدثنا عنها من قبل. هذا بالإضافة إلى أنه كان قد بلغ من العمر مرحلة وسطى، وحصل من تجارب الحياة الشئ الكثير. ومن ثم كان إنشاء الزاوية فى تلك الفترة هو بمثابة مُحصلة طبيعية ومنطقية لكل ما سبق (١١٣).

والواقع أن تاريخ إنشاء الزاوية قد بقى حائراً بين الباحثين. وفى حين أرجعه البعض إلى سنة ٩٤١هـ / ١٥٣٤م فإن البعض الآخر اكتفى بالصمت (١١٤). بيد أننا نستطيع القول أن إنشاء الزاوية - ومعنى أدق بداية انتقال الشعرانى للعيش بها - يعود إلى حوالى سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م، وذلك وفقاً لما هدتنا إليه دراستنا لها، وبعد فحص ما ذكره الشيخ بنفسه عنها (١١٥).

وإذا كان تاريخ بناء الزاوية مهماً ونحن نتتبع مراحل حياة الشرعاني، فإن الأهم منه هو حيثيات بنائها وتطورها. أما عن حيثيات البناء، فالأمر غير واضح كما ينبغي. فالجميع يتحدثون عن أن الذي بناها له هو القاضي محيي الدين عبد القادر الرزمكي (الأرزكي) القادري، الذي لا تعرف عنه سوى أنه كان قاضياً ورئيساً للكتاب في العصر المملوكي، وأن لقب «الأرزكي» هو نسبة إلى الأمير أرزيك (أرزيك) أحد أمراء المماليك الجراكسة. وأما لقب «القادري» فقد نعته الشرعاني به، ربما لانتمائه إلى الطريقة القادرية (١١٦).

تحدث المليجي في البداية عن أهداف بناء الزاوية، فذكر أن القاضي محيي الدين أنشأها وأوقفها لتكون «رباطاً للعباد، وتكية للفقراء، وجعل لهم فيها أسمطة في الفطور والغداء والعشاء، ومدرسة لطلبة العلم، وزاوية للمتجهدين، ومسجداً للصلاة، وجامعاً لإقامة الخطبة فيه» (١١٧). ومن الواضح أن الأهداف ضخمة، ومن ثم فمن الطبيعي أن يتطلب تنفيذها إنشاء مبنى كبير، بل وأن يكون الإقدام على ذلك العمل له أهدافه وأسبابه. لكننا هنا نجد أنفسنا أمام أسباب غير واضحة.

هناك روايتين رئيسيتين ذكرهما المليجي لتبرير بناء القاضي عبد القادر للزاوية. ووفقاً للرواية الأولى فإن القاضي، والذي كان يعمل رئيساً للكتاب في عصر الدولة المملوكية قد تعرض لغضب السلطان سليم عليه بعد غزوه مصر. وأمام خوفه من القتل، فإنه اختفى لفترة قصيرة، جاء بعدها إلى الشيخ عبد الوهاب الشرعاني - الذي كان نازلاً حينها بمدرسة أم خوند، وفقاً لما ذكره المليجي - ليشتكى إليه حاله ويطلب مساعدته. وعد الشيخ القاضي خيراً، ولكنه طلب منه أن يبنى لله مسجداً إذا فرج الله عنه كربته. وافق القاضي على الطلب في الحال. استغل الشرعاني زيارة السلطان له، وطلب منه العفو عن القاضي. وافق السلطان على طلب الشرعاني، وبعدها أنجز القاضي ما وعد به. أما الرواية الثانية فمفادها أن قصة القاضي قد حدثت في فترة حكم أحد الباشاوات، وليس في فترة وجود السلطان سليم في مصر. وأن هذا الباشا قد غضب على القاضي

وأهدر دمه فى النهاية. وأمام ذلك هرب القاضى، وحاول فى فترة هروبه أن يستجدى وساطة «أكابر الدولة»، لكن أحداً منهم لم يقدر على القيام بالوساطة «وقالوا نخشى عليك وعلى أنفسنا منه». وهنا لجأ القاضى - وبمنصبة بعض أصدقائه إلى عبد الوهاب الشعرانى. وافق الشعرانى على القيام بالدور، فى مقابل أن يبنى القاضى مسجداً لله تعالى فى حال نجاحه فى مهمته. نجحت مهمة الشيخ فى النهاية، وأوفى القاضى بوعده، لكن بعد أن كان قد أخذ لنفسه وأولاده «كل ما يكفيه ويكفى معاليمة ومصاريفه من الرزق والعقار وغيرهما» (١١٨).

وبعيداً عن الوقوع فى أحابيل التفسير المثالى والأسطورى للتاريخ عند الصوفية، نستطيع القول أن روايتى المليجى بهما قدراً من اللاحقية، وفى الوقت نفسه بهما قدراً من الحقيقة، والتى نستطيع أن نستشفها من خلال معرفتنا ببعض ما نعرفه من معطيات ذلك العصر. أما اللاحقية فتبلغ الذروة فى الرواية الأولى، وخاصة فيما ذكره المليجى من أن السلطان قد زار الشعرانى، وأن الأخير طلب منه العفو عن القاضى. فنحن نعتقد إلى حد اليقين أن زيارة السلطان للشعرانى هى محض خيال حاكه العقل الجماعى للصوفية بعد وفاة الشيخ الشعرانى، ثم جاء قلم المليجى ليكتبه على أنه حقيقة. وإذا كنا سنعود لتفنيد ذلك فى الفصل الرابع، فإننا نكتفى هنا بالقول بأن معظم ما جاء فى الرواية الأولى يصبح باطلاً بناءً على هذا الأساس.

وأما الحقيقة فيمكن الإستدلال عليها على ضوء الإسترشاد بعدة أمور. فالغزو العثمانى لمصر قد ترتبت عليه - خاصة فى سنواته الأولى - تحولات سياسية واقتصادية ملحوظة سواء بالنسبة للعناصر المملوكية أو العناصر المصرية. وفى إطار تلك التحولات، حدثت عمليات طرد من الوظائف، بل ومطاردات للعديد من العناصر التى لم تتعاون مع الغزو أو وقفت فى وجهه، بل و أيضاً لتلك العناصر التى كان يُشتَمُّ أنها أخفت الأموال أو الرزق وغيرها عن أعين الحكام الجدد. ولعل فترة حكم خاير بك كانت أبرز مثال على ذلك، وربما أن ما تحدث عنه المليجى قد دارت أحداثه آنذاك. وهكذا فمن الواضح أن القاضى كان أحد تلك النماذج التى تعرضت للمطاردة (١١٩).

وما نعرفه أيضاً أن الإستعانة بالصوفية فى ذلك العصر كانت من الأمور الطبيعية، بعد أن تفشل الوسائل العملية. فالصوفى عرّف عنه آنذاك أنه يستطيع مساعدة أصحاب المشاكل العويصة؛ إما من خلال القيام بدور الوساطة المباشرة لدى الحاكم، وإما من خلال طريق غير مباشر من خلال الدّعاء لصاحب المشكلة. ومن ثم فمن الممكن أن يكون القاضى قد لجأ للشعرانى فى تلك الظروف، خاصة بعد أن لم يجرؤ أى من الكبار - من لجأ إليهم لاسترضاء الباشا - على القيام بذلك الدور.

وأخيراً فما نعرفه أيضاً أن الوقف على الجوامع والمساجد والزوايا وغيرها من المؤسسات الدينية / الصوفية، كان من الأمور الشائعة آنذاك، بل وكان يحظى باهتمام كل طبقات المجتمع، وذلك للعديد من الأسباب الدينية والسياسية والاجتماعية.. إلخ. فى ضوء ذلك يصبح من الطبيعى أن يقوم القاضى - فى ظل الظروف التى تعرض لها، وفى ظل «النجاح» الذى حققه الشعرانى - بإجراء الوقف على الجامع «الزاوية»، هذا مع ملاحظة أننا فى هذه الحالة نصبح أمام أحد الأسباب الأخرى للوقف، ولكنها أسباب ذات طبيعة خاصة.

مرة أخرى نود التأكيد على أن روايتى المليجى، ورغم الطابع الأسطورى فيهما - خاصة وأن الأحداث كانت قد مر عليها أكثر من قرن ونصف القرن، وأن الشعرانى بعد موته كان قد تحول إلى رمز صوفى عظيم المكانة بأكبر مما كان فى حياته - إلا أن الروايتان تعكسان أيضاً العديد من الأمور، ما يهمنى منها هنا هو ذلك الطابع «العملى والنفعى» عند الشعرانى. فهو لم يتوان عن مطالبة القاضى ببناء جامع قبل وبعد تخلصه من شدته. وقد بر القاضى بوعده فى النهاية وبدأ فى بناء الجامع بعد أن وقف عليه الكثير من الأوقاف. لكن القاضى مات فى أثناء الحج قبل أن يستكمل البناء. وهنا تابع الشعرانى المهمة «وأنعمه.. بعده، ورتب فيه الخيرات الكثيرة..» وليتطور الجامع سريعاً ليصبح - إضافة إلى كونه جامعاً - زاوية ومدرسة تلقى إعجاب وثناء المعاصرين (١٢٠).

إن ما سبق يدعونا للتساؤل عن كيفية حلول ذلك التطور فى «زاوية» الشعرانى؟ الواقع أن المصادر لا تجيبنا على هذا السؤال. أما الدراسات التاريخية فلم تهتم بها من

حيث المبدأ. ربما كانت دراسات الآثار الإسلامية هي التى أعطت لتلك القضية ومثيلاتها بعض الاهتمام. وهكذا فقد ورد بإحدى تلك الدراسات أن «زاوية الشعرانى التى أصبحت فيما بعد المسجد والضريح، بُنيت محل مسجد أم خوند ومدرسة القاضى عبد القادر الأرزىكى» (١٢١). ومن هنا فإن تاريخ تطور الزاوية يبقّى من الأمور غير الواضحة. وعلى أية حال ربما أدت قراءة ما أورده الشعرانى فى هذا الأمر - وهو قليل ومضطرب - إلى الإقتراب - ولو خطوة - من الحقيقة.

ففى ترجمته للشيخ إبراهيم بن عصفير (ت ٩٤٢ هـ / ٥٢٥ م) يتحدث عن أن حريقاً ألتهم مئذنة المدرسة التى يسكن فيها (١٢٢). ويبدو أن الرجل كان يقصد بذلك مدرسة أم خوند. وقد يؤيد ذلك أنه فى عرضه لإحدى كرامات الشيخ أبى العباس الحرثى بعد وفاته سنة ٩٤٥ هـ / ١٥٣٨ م، ذكر وجوده بها حيث يقول «ولقد قصدته فى حاجة وأنا فوق سطوح مدرسة أم خوند..» (١٢٣) وهو ما يعنى أن الشعرانى كان حتى حوالى سنة ٩٤٦ هـ / ١٥٣٩ م لا يزال موجوداً بمدرسة أم خوند. بالإضافة إلى ما سبق، يتحدث الشعرانى عن مدرسة أخرى هى «المدرسة القادرية» التى يذكر أن الشيخ نور الدين الشونى (ت ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م) قد دُفِنَ بالقبة المجاورة لها (١٢٤). وهذا يعنى أن هناك مدرستان ارتبط بهما الشعرانى واستخدمهما فى تلك المرحلة الطويلة من حياته؛ الأولى هى مدرسة أم خوند، والثانية هى مدرسة القاضى عبد القادر. وبما يؤيد ذلك أنه يتحدث فى إحدى حكاياته عن الشيخ على الخواص عن «مدرستنا القديمة» (١٢٥).

وما يُمكننا استخلاصه مما سبق، هو أن الشعرانى بدأ حياته فى هذه المرحلة فى مدرسة أم خوند «المدرسة القديمة» ثم تابعها فى الزاوية (الجامع / المدرسة القادرية / المدرسة الجديدة). وفى حين استخدم الزاوية «المدرسة الجديدة» من أجل التصوف والتعليم والصلاة، فإنه استخدم «المدرسة القديمة» من أجل سكناه هو وعائلته (١٢٦) وذلك - فيما يبدو - بعد أن ضمها إلى مجموعة منشآت الزاوية والبيت.

ورغم ذلك تبقى عدة تساؤلات فى القضية بغير إجابة. فكيف حصل الشعرانى على مدرسة أم خوند؟ وكيف ومتى أدمجها مع الزاوية؟ وكيف رُتبت وتوزعت أمور الحياة الدينية / الصوفية، والإجتماعية هنا وهناك؟

على أثر بناء زاويته، بدأ الشعراني حياة الاستقرار التام، و« زالت أيام الحزن جميعها، وأقبلت أيام المنن » (١٢٧) وبدأت الأوقاف والهبات والرزق والهدايا تتدفق عليه وعلى زاويته، بل وبدأ الشعراني يُوغل يعمق في التصوف. ومع بداية هذه المرحلة توثقت صلته بشيخ جديد، هو الشيخ علي الخواص (توفي حوالي ٩٤٥هـ / ١٥٣٨م) ذلك الرجل صاحب التأثير الواضح في فكر الشعراني، بعد وفاة أهم شيوخه بجامعي الغمري والأزهر. ومع غو الزاوية والإيغال في التصوف والتحول إلى شيخ يُربى المريدين، كانت مكانة الشعراني تنمو بشكل مستمر وغير مسبوق لدى كل من الحكام والمحكومين (١٢٨).

على أية حال فإن زاوية الشعراني لا يُمكن النظر إليها فقط باعتبارها مُجرد «بناء» لرجل صوفي لكي يُمارس فيه تصوفه مع مريديه. فالزاوية من حيث تاريخ إنشائها في فترة دقيقة مع بدايات عصر جديد، ومن حيث إنشاء أحد «قضاة» العصر المملوكي لها، ومن حيث توسعاتها بمرور الزمن، ومن حيث تطورها لتقوم -بالإضافة إلى الدور الصوفي (كزاوية) - بدور اجتماعي (كمؤسسة للرعاية الاجتماعية)، وبدور تعليمي (كمدرسة)، وبدور ديني «كجامع» (١٢٩) ثم قيامها بشكل يومي على أمر عدة مئات من المُقيمين بها والمترددین عليها، ومن حيث مُستوى المعيشة فيها، وزيادة دخلها أو مواردها عن مصروفاتها وأوجه الانفاق فيها، ومع مُراعاة ظروف ذلك العصر.. كلها أمور جديدة بلغت الإنبات، لاسيما وأن نموذج زاوية الشعراني - في ظل هذه الأمور - كانت من النماذج القليلة في تاريخ مصر خلال العصر العثماني (١٣٠). إذن فلماذا كل ذلك النجاح للزاوية، وفي حياة الشعراني فقط؟.

الواقع أن نجاح الزاوية كان أحد أهم مظاهر - بل وعوامل - نجاح الشعراني في المرحلة التالية من حياته - أي منذ سنة ٩٣٠هـ / ١٥٢٣م - باعتباره شخصية صوفية حققت شهرة عريضة واكتسبت احتراماً هائلاً. أما نجاح الرجل في هذه المرحلة فقد ارتبط بالعديد من العوامل. فبالإضافة إلى ما سبق وذكرناه، هناك عوامل أخرى مهمة يُمكن إجمالها وإيجازها فيما يلي: -

أولاً:- علاقته بالسلطة

ونقصد بذلك كل رموز ومستويات السلطة في مصر آنذاك، والتي امتلك الشيخ قدرة متميزة على التعامل معها بما يتناسب ومستوياتها، مُستخدماً في ذلك كل أدواته الدينية والفكرية والاجتماعية، من أجل تدبير أموره معها سواء بالمُخادعة أو المُصافاة أو الخضوع لها أو إخضاعها، وهو ما سنتابعه في فصول لاحقة. لقد أدت تلك السياسة «النفعية والتهادنية والمُخادعة» إلى جعل الشعراني في النهاية يتجاوز - وفي أحيان كثيرة - تلك المثاليات النظرية التي قرأها في كُتب الطبقات أو تعلمها من بعض شيوخه، أو ورثها عن جده؛ بل - ومن ثم - جعلته مُتناقضاً تناقضاً ذاتياً بين ما كان يكتبه ويدعو الناس إليه، وبين ما يفعله.

ورغم ذلك لا بد من القول بأن هذه السياسة إنما أفادته أيما إفادة من الناحية العملية. نعتزف ونعرف أن العوامل الأخرى - والتي سنتحدث عنها لاحقاً - قد ساهمت كثيراً في نجاح الشعراني، وأنها هي التي صنعت منه «الرجل الصوفي العظيم» في النهاية. ومع ذلك لا بد من التأكيد على أنه لولا قدرة الرجل على تدبير أموره مع السلطة - لاسيما بعد موقفه المناهض لعصيان أحمد باشا «الخائن» - لما أمكن له النجاح ولا الإستمرار لأي عامل من العوامل الأخرى. لقد كان الشعراني في ذلك كله أحد إفرازات الواقع المصري المليء بالمُتناقضات.

ثانياً:- علاقته بالمجتمع المصري

فالشعراني الذي عاش طفولته بالريف وأكمل حياته بالمدينة، قد خبر عن قُرب حياة وتقاليد أهل الريف وأهل الحضر على السواء، فاستطاع أن يفهم كيف يُخاطب هؤلاء وأولئك، كل بما يُناسبه ويجذبه إليه. والشيخ نشأ فقيراً^(١٣١) وانتهى به الأمر وهو ميسور الحال^(١٣٢). ومن ثم فقد ذاق الجوع والشبع، وخالط الفقراء والأغنياء، وكان لديه إدراكاً جيداً لما يُعانيه هؤلاء، وما يتمتع به أولئك. لكن الأهم من ذلك أنه كان باستطاعته إظهار مودته للأغنياء، وشفقته على الفقراء، بل ومخاطبة كل فريق على أنه الأقرب إليه^(١٣٣). وهو قد تربى على يد مجموعة من شيوخ الصوفية المخضرمين، عن علموه كيف يتعامل

مع كل الناس ويكسب ودهم، بل واحترامهم واعتقادهم وهباتهم وصدقاتهم وصدقاتهم. والواقع أن المتتبع لهذا الجانب من حياة الشكراني، يجده وقد امتدت علاقاته الاجتماعية وتشعبت كثيراً مع الفلاحين، وطوائف الحرف، والتجار، والعامه، والفقهاء، والمتصوفة، بل ومع أهل الذمة.. وذلك في كل مراحل حياته (١٣٤). وأخيراً، لا بد من القول بأن الرجل كان على وعى كبير بما يعانيه المصريين من متاعب في حياتهم وفي علاقاتهم بالسلطة. وقد قام بدور في محاولة التخفيف من تلك المعاناة سواء من خلال زاويته، أو من خلال سعيه لدى السلطة في أمور بعض المصريين عن كانوا يقصدونه لهذا الغرض. وسرى فيما بعد، كيف أن قضايا المجتمع المصري في مواجهة السلطة كانت تحظى - وبشكل تدريجي - على اهتمامه الفكري والعمل؛ هذا على الرغم من تناقضاته ومآلاته للسلطة. ولكل ما سبق كانت علاقة الشكراني بالمجتمع قوية، رغم مكانته التي نمت بشكل مستمر. إن الشكراني لم يفعل مثلما فعل أبناء البيتين الكبرى والوفائي مثلاً، عندما تعالوا في مسكنهم وعاداتهم وعلاقاتهم بالناس، بل ولم يفعل مثلما فعل ابنه عبدالرحمن من بعده (١٣٥). لقد بقى على اتصاله بالجميع واحترامه لهم، وكانت هذه الأمور جد مفيدة له. فكل ثم في مكانته لدى المجتمع المصري كان يؤدي طردياً إلى زيادة احترام السلطة له، وبالمثل كان احترام السلطة له يؤدي للمزيد من إقبال المصريين على اعتقاده.. وهكذا (١٣٦).

ثالثاً:- فكره وتواؤمه مع عصره

إن المتتبع لما كتبه الشكراني يجده قد تضمن الكثير من القضايا؛ ومنها قضية الدعوة إلى التصوف بين معاصريه (١٣٧) والسعى في وضع الآداب للمريدين، وحضهم على اتباعها (١٣٨) والدفاع عن بعض شيوخ التصوف عن إتهموا بالإلحاد والشطح، وعلى رأسهم ابن عربي والحلاج (١٣٩) واستكمال محاولات الدمج بين التصوف والفقه، لإنهاء ذلك الصراع الطويل والعنيف بين الفقهاء والصوفية لصالح الأخيرين (١٤٠) والتقريب بين المذاهب الأربعة وإظهار التكامل فيما بينها في ضوء فلسفة «التخفيف والتشديد» (١٤١) ومراعاة التخفيف في أمور الدين على بسطاء الناس «العامه» (١٤٢). والواقع أن المجتمع المصري كان مستعداً تماماً - مع العصر العثماني - للترحيب بمُعظم هذه

الأفكار، في حين كان لا يزال - حتى أواخر العصر المملوكي وبداية العصر العثماني - منقسماً على الكثير منها، وكان الأزهر هو أهم مركز للمعارضة^(١٤٣). ولقد كان الشعراني ينتمي للجهة الأقوى. فالعثمانيون، الذين غزوا مصر في مطلع شبابه، كانوا من أنصار ابن عربي^(١٤٤). كما أن الفقه والتصوف كانا قد اندمجا لديهما تماماً. أما بالنسبة لمصر، فإن الجانب المؤيد لما نادى به الشعراني كان أقوى من الجانب المعارض، حتى في داخل الأزهر نفسه^(١٤٥). وهكذا فقد كان فكر الشعراني متوائماً مع التيار الأقوى في مصر من ناحية، ومع الاتجاهات الفكرية والصوفية للعصر الجديد من ناحية أخرى. وبناء على ذلك، فعلى الرغم من المعارضة التي أبداهها بعض فقهاء الأزهر لفكر الشعراني، فإنه قد انتصر في النهاية، وبتأييد من العديد من كبار شيوخ الأزهر نفسه، وبدعم من رموز السلطة العثمانية.

من ناحية أخرى، كان الشعراني شافعي المذهب، أشعري التفكير^(١٤٦) متخذاً «الفلسفة المحافظة» منطلقاً أساسياً في فهم أمور دينه ودنياه^(١٤٧). وهنا أيضاً نجد متسقاً مع عصره ومجتمعهم. فالمذهب الشافعي كان هو المذهب الرئيسي في مصر، رغم اعتناق أغلبية الحكام العثمانيين للمذهب الحنفي «الرسمي»^(١٤٨). وقضية المذهب بقدر ما كانت غير مؤثرة في علاقته برموز السلطة العثمانية، فإنها كانت مفيدة لوضعه في مصر. أما تبنيه للفكر الأشعري، فكان مما يتسق والأوضاع الفكرية عند المصريين والعثمانيين بوجه عام في القرن السادس عشر، حيث ساد ذلك الفكر تماماً على حساب الاتجاهات العقلانية والتي يُمثلها المعتزلة وإخوان الصفا بشكل خاص^(١٤٩). وأخيراً فإن وسطية الشعراني أدت به إلى أن يصبح في موقف تصالحي مع الجميع.

رابعاً:- دعوته لنفسه واستجابة الناس له

كان الشعراني دائم الحديث عن نفسه كثيراً، ومُجيداً في مدحها ومجيداً، وداعياً الناس للإعتقاد بذلك. وهنا نجد أنفسنا أمام مجموعة من الصفات التي منحها لنفسه، وتدرجت بين صفات يمكن قبولها عقلاً، وأخرى لا يمكن قبولها. فمن ذلك حديثه الذي

يكاد لا يحصى عن زُهدِه، وتدينِه، و تواضعه، وكرمه، وتحمله لعموم الناس وغير ذلك الكثير^(١٥٠). لكن الأمر تعدى ذلك للحديث عن أنه داعية عصره الذى لو اتبعه الناس لاهتدوا به^(١٥١). وأنه أصبح بمن يُحيون السنة ويميتون البدعة^(١٥٢). وأنه وصل فى إيمانه إلى مرتبة متفردة بين أبناء عصره^(١٥٣). وأنه أصبح الأقرب، فى مصر كلها، سنداً فى الطريق إلى الرسول صلى الله عليه وسلم^(١٥٤). وأنه «انكشف عنه حجاب» فصار يعرف أحوال أهل القبور^(١٥٥). وأنه من أهل الإلهام^(١٥٦). وأنه حصل على «مقام الصديقية والشهادة»^(١٥٧). وأنه مُنح القدرة على التجول بقلبه فى العالم^(١٥٨). وأنه لديه القدرة على إيذاء من يتعرض له بسوءه^(١٥٩). وأن الله سبحانه وتعالى أطلععه على «أسرار الحروف والطلسمات»^(١٦٠). ومنحه القدرة على رؤية ما سيحدث مستقبلًا^(١٦١). بل ولقد بشر الرجل لنفسه بأنه سيدخل الجنة^(١٦٢) وأن الرسول (ص) أخبره بأن الله قد غفر له جميع ذنوبه^(١٦٣). وهكذا عرض الشعرانى صفاته مُتضمنة الكثير من الكرامات والقدرات الخارقة. وقد دَعَم ذلك بعرضه المتكرر لمُجاهداته وتجاربِه فى الطريق الصوفى منذ أن كان صبياً، داعياً غيره للإقتداء به^(١٦٤). والحق يُقال، أن الرجل كان يمتلك قدرة هائلة على نشر ما يُريده بين الناس على مختلف أوضاعهم الاجتماعية وثقافتهم.

حدث ذلك كله فى عصر آمن أهله بالتصوف وأوليائه وكراماتهم إيماناً عميقاً. ومن ثم كان من الطبيعى أن تؤتى كل تلك الأمور ثماراً يانعة بين المصرين من المُنخرطين فى التصوف وغير المُنخرطين، وبين المُتعلمين وغير المُتعلمين، وبين الطبقات المُختلفة، وبين سكان المدن والريف على حد سواء^(١٦٥). فالشعرانى لم يكتف بمُمارسة التصوف فى عزلة صوفية أو اجتماعية كما فعل غيره، بل أثر الاختلاط بالجمتمع تماماً من خلال زاويته النشيطة، ومؤلفاته الغزيرة، ومُمارساته الاجتماعية المُتعددة. واستغل فى ذلك أدواته الكثيرة والمُثمرة فى التأثير على الآخرين. وبذلك الوسائل استطاع الشيخ أن يؤثر فى حوله، ومن يقرأون مؤلفاته، وأن يجعل لشخصه فيما بينهم قدراً كبيراً من

التجبل (١٦٦). وقد كان ذلك أحد العوامل المهمة التى صنعت مكانته فى حياته، وبعد موته (١٦٧) بل وحتى وقتنا الحاضر. ولعل وصف المليجى له يعكس ذلك تماماً، حيث كتب عنه قائلاً: «وكان رضى الله عنه كل أهل عصره يُقرّون له بالمعارف والولاية إقراراً جازماً صادقاً لاشك فيه ولا شبهة، و كانوا كلهم يُجيبون دعوته إذا دعاهم لفعل خير، ويرونها من الواجبات عليهم، و كانوا يخشون غضبه عليهم، ويفعلون كل ما أمرهم به ولو كان عليهم مشقة ويرونه منه عليهم فضلاً وإحساناً» (١٦٨).

صفوة القول أن المرحلة الأخيرة من حياة الشرعاني - مرحلة مدرسة أم خوند والزاوية - تتميز بمجموعة من الأمور. فهى أطول المراحل من الناحية الزمنية، حيث استغرقت الفترة من حوالى ٩٣٠ هـ / ١٥٢٣م وحتى ٩٧٣ هـ / ١٥٦٥م، أى حتى وفاته. وهى أخصب مراحل حياته عطاءً فى مجال التصوف والتأليف والحياة (١٦٩). وكذلك هى التى شهدت مولد طريقته التى عُرفت باسم الطريقة الشرعانية (الشرعوية). لقد كان الشيخ شاذلى الطريقة منذ البداية (١٧٠) وقد بقى هكذا حتى نهاية عمره، مع احترامه للطرق الصوفية الأخرى، التى انتمى للكثير منها بشكل غير عميق وأقرب للتقدير والإحترام لشيوعها فقط (١٧١). ومن ثم فالطريقة الشرعانية كانت منبثقة عن الطريقة الشاذلية ولقد كانت هذه الطريقة قوية فى حياة الشرعاني، ثم ضعفت بعد وفاته، وإن استمرت موجودة حتى القرن الثانى عشر الهجرى / الثامن عشر الميلادى كما تُشير إلى ذلك المصادر وبعض الوثائق والمصادر (١٧٢).

وأخيراً فإن هذه المرحلة هى التى شهدت بزوغ نجم الشرعاني، وهو ما تحدث عنه فى أكثر من موضع. فهو يتحدث عن أنه أصبح «معدوداً من جُملة فقهاء الزمان» (١٧٣). وأن البعض لقبه بلقب «شيخ الإسلام» (١٧٤). وأن المُعتقدين فيه كانوا من الكثرة بحيث «لا يُحصى عددهم إلا الله تعالى» (١٧٥). وأن شهرته قد بلغت مداها، وهو الأمر الذى أدى به أحياناً إلى «لبس الطيلسان» وإرخائه حتى لا يعرفه الناس أثناء مروره فى الشوارع، ورغم ذلك فإن هذه الوسيلة لم تكن مُجدية تماماً لكثرة اهتمام المصريين به، وسؤالهم عنه، وحجهم له (١٧٦). بل ويتحدث عن أن شهرته قد تعدت حدود مصر إلى الشام

والحجاز وبلاد الروم والمغرب وغيرها^(١٧٧). وأخيراً يتحدث عن أن البعض وصفه بأنه «صاحب مصر»^(١٧٨).

استقر الشعرانى فى المرحلة الأخيرة والطويلة من حياته فى بيته وزاويته بين أهله ومريديه، حتى مرض^(١٧٩) ووافته المنية فى عصر يوم الإثنين الثانى عشر من جمادى الأولى سنة ٩٧٣هـ / ١٥٦٥م، فحُمِلَ فى اليوم التالى إلى الجامع الأزهر للصلاة عليه فى مشهد حافل قال عنه صاحب كتاب الدرر المنظومة: «ولم أر مشهداً سابقاً لعالم أوولى كمشهده، ولا جمعاً كجمعه». هذا فى حين قدر البعض عدد من شاركوا فى تشييعه بما يزيد على خمسين ألف رجل وامرأة. وقد دُفِنَ الشعرانى بمدفن بُنى له بجوار زاويته أثناء مرضه الأخير. وكان الأمير «حسن بك الصنجق أمين الشون» - أحد مريديه - قد تكفل ببناء ذلك المدفن، وذلك بطلب من الشعرانى نفسه أيضاً^(١٨٠).

وأخيراً فلقد كان للشعرانى عدة ألقاب وكُنَى. لُقِبَ بالأنصارى، نسبة إلى جده على الأنصارى. ولُقِبَ بالشافعى، نسبة إلى مذهبه. ولُقِبَ بالشعرانى، نسبة إلى قريته «زاوية أبى شعرة»، وهى نسبة غير قياسية، كما يقولون فى نسب «ربانى» إلى رب، و«روحانى» إلى روح. ولُقِبَ أيضاً بالشعراوى نسبة إلى قريته، وإن كان لقب الشعرانى هو الذى التصق به؟. ولُقِبَ بالأحمدى، نسبة إلى أحمد البدوى، كما لُقِبَ بالأشعرى، والشاذلى، والشناوى، والوفائى، والعلوى، والصوفى، والقرشى. أما كُناه فهى «أبو المواهب» وهى كُنية مثالية، و«أبو عبد الرحمن» نسبة إلى ابنه الذى بقى من عقبه^(١٨١).



هوامش الفصل الأول

(١) عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق (المعروف بالمتن الكبير)، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ٢، ١٩٧٦، ص ٦٢. وانظر أيضاً:-
الشعراني: الطبقات الكبرى (لواقح الأنوار في طبقات السادة الأخيار)، الجزء الثاني، القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، د. ت. ط ٤، ١٩٠٢، ص ١٠٤.

(٢) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٢.

(٣) راجع على سبيل المثال: نجم الدين الغزي: الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، تحقيق: د. جبرائيل سليمان جبور، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط ٢، ١٩٧٩، ج ٣، ص ١٧٦.

(٤) يذهب «مايكل ووتر» إلى أن ما ذكره الشعراني عن نفسه يُشير إلى أنه لم يكن من الأشراف، وذلك وفقاً للمعروف المصري ووفقاً لتعريف «الشريف». ويرى ووتر أن هذا المصطلح ينطبق بشكل تام على سلالة الرسول (ص) أي ذرية علي بن أبي طالب (ر) من السيدة فاطمة. وينتهي ووتر إلى القول بأن الشعراني يمكن أن يُعتبر شريفاً في حالة الإعتماد على الاستخدام المصري للمصطلح والتأويل الواسع له، بل ويرى أن الشعراني تحدث دائماً عن نفسه على أنه ليس من الأشراف. والواقع أن قراءة بعض ما أورده الشعراني عن نفسه تُوحى لنا بأنه اعتبر نفسه من الأشراف، وعلى غير ما ذهب إليه ووتر. فهو يتحدث في «لطائف المنن» عن أنه «ما من الله تبارك وتعالى به على من فضله شرف نسبي». وهذا يدل على اعتباره نفسه شريف النسب. يتأكد ذلك مرة ثانية عند حديثه عن عدم تناوله لدرهم من أموال الزكاة، حيث يقول فوأماد درهم الزكاة المفروضة فلا أتذكر أنني أكلت شيئاً منها ولا ليست. وعلى ما تقدم ذكره أوائل هذا الكتاب من أنني من ذرية محمد بن الحنفية رضى الله عنه، فأنا شريف فيحرم على الصدقات. ويتقدير أنني لست بشريف، فعلى التملص عن أوساخ الناس». ومرة أخرى فإن ما سبق ذكره يؤكد على أن الشيخ اعتقد في نسبه الشريف. أما قوله: «ويتقدير أنني لست بشريف» فيمكن فهمه إما في إطار محاولته إرشاد المريدين، أو في إطار وجود بعض الناس من شككوا في ذلك النسب. وتلك طبيعة الأمور آنذاك وحتى الآن، حيث كان هناك ولا يزال - من يُشككون في نسب بعض الأشراف. ولعل ما يؤكد ذلك هو قول الشعراني في الإطار نفسه فوأماد من الله تبارك وتعالى به على: كثرة تعظيمي للشرفاء وإن طعن الناس في نسبهم». ومن ثم فإن ما ذكره الشعراني في ذلك الأمر إنما كان للرد على أولئك المُشككين من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن خطابه كان للمريدين الذين كان منهم الشريف الأصل وغير الشريف. وفي كتابه «اليواقيت والجواهر» يذكر الشعراني «قال العلماء: ويجب اعتقاد براءة عائشة أم المؤمنين.. وكذلك يجب اعتقاد وجوب محبة جميع

ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وإكرامهم واحترامهم وهم الحسن والحسين وأولادهما من فاطمة وغيرها... هذا مذهبنا سواء ثبت نسب ذلك الشريف أو طعن في نسبه إكراماً لرسول الله صلى الله عليه وسلم». ونعتقد أن إضافة الشعراني «وغيرها» إلى «فاطمة» في النص السابق يدعم تماماً ما نقوله من أنه اعتبر نفسه من الأشراف، رغم أنه ينتسب إلى محمد بن الحنفية. والخلاصة، أن الشعراني - وبخلاف ما ذهب إليه وتر - اعتبر نفسه من الأشراف. انظر عن ذلك كله:-

Michael Winter; Society and Religion In Early Ottoman Egypt- Studies in the Writings of Abd al- wahhāb al- sharānī, Transaction, Inc. New Brunswick, 1982, pp. 41, 42.

وانظر أيضاً:- عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن، ص ١٦٤، ١٦٥، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (دون تاريخ طبع) وهي نسخة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ ج ٢ ص ٦٩.

(٥) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٢، ١٦٥، ٢٨٨.

(٦) ولقد قال في ذلك: «فلما خفت موت نسبنا بالكلية ذكرتها في مؤلفاتي». انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٤.

(٧) يورد الشعراني القضية كما يلي: «فوقع بين أولاد عمنا وبين الخليفة سيدي يعقوب العباسي، فأرشي عليها من أخذها وفيها، وقال: ليس لنا أولاد عم أبدا، خوف انقراض بيتهم أو ضعفه، فيعطى أولاد عمنا الخلافة». الشعراني: المصدر السابق، ص ١٠٤.

(٨) في كتابه «لطائف المنن» يذكر الشعراني - نقلاً عما سمعه من ابن عمه كمال الدين زوقا - أن جدهم أحمد كان سلطان تلمسان، وأن ابنه موسى، المكنى بأبي العمران، قد ترك طريق السلطنة والحكم واتجه إلى طريق التصوف بناء على نصيحة الشيخ أبي مدين المغربي الذي قال له: «ملك وشرف وفقر لا يجتمعان». الشعراني، لطائف المنن، ص ٦٢. بيد أنه في «الطبقات الكبرى» يؤكد هذا الأمر ويضيف المزيد، حيث يقول في ترجمته لجده موسى: «هو من أجمل أصحاب سيدي الشيخ أبي مدين التلمساني شيخ المغرب، وكان من أولاد السلطان مولاى أبي عبد الله الزُّغلي نسبة إلى قبيلة من عرب المغرب يُقال لهم بتوزغلة، وكان سلطان تلمسان وماوالها. فلما تورع سيدي موسى اختار طريق الله تعالى على الملك، فتشوش والده لذلك. فلما غلب الأمر عليه، أطلق له الأمر، فاجتمع سيدي موسى على الشيخ أبي مدين رضى الله عنه. فلما قدم عليه قال له: إلى من تنسب؟ قال إلى السلطان مولاى أبي عيد الله. قال: وما ينتهى نسبك؟ قال إلى السيد محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب رضى الله عنه. فقال الشيخ.. فقر ومُلك وشرف لا يجتمعن. فقال يا سيدي أشهدك أنني قد خلعت نسبتي إلى غيرك، فأخذ عليه العهد وقع على يديه الكرامات.. فلما أرسل سيدي أبو مدين.. عدة من أصحابه إلى مصر، أرسله من جعلتهم،

وقال له إذا وصلت إلى مصر فاقصد ناحية هور بصعيدا الأدنى فإن فيها قبرك، وكان كذلك. وتفرقت أولاده في البلاد، فجماعة ماتوا بمنشية الأمراء وجماعة ببلنسورة، وساح أولاده إلى بلاد الرجراج.. ومات سنة سبع وسبعمئة على ما قيل». الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٩. (٩) الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٢.

(١٠) الشعراني لطائف المتن، ص ٦٢. أما هو: فهي من المدن القديمة، ذكرها جوتييه في قاموسه بالعديد من الأسماء (المدني، والرومي، والقبطي)، وقال أن الاسم «هو» قد جاء من الاسم القبطي. ويضيف رمزي أن هو كانت قاعدة لكورة من كور مصر بالصعيد الأعلى، وأنها وردت في المسالك لابن خردادبه، وفي كتاب البلدان لليعقوبي وغيرهما. ووردت في معجم البلدان، وهو الحمراء، على أنها بليدة بالجانب الغربي من قوص بالصعيد الأعلى بمصر. أما في قوانين ابن عاتى وفي تحفة الإرشاد فقد وردت على أنها من أعمال القوصية. كما وردت في دفاتر الروزنامة القديمة، وفي تاريخ سنة ١٢٣١هـ باسم «الحائط». ومن سنة ١٢٥٦هـ وردت باسمها الحالي. محمد رمزي: القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القسم الثاني، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، ص ١٩٩.

(١١) عبد الحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد ١١٦، ١٩٨٥، ص ٢٢. أما شلقام: فهي إحدى قرى صعيد مصر، وتتبع حالياً مركز بنى مزار، محافظة المنيا. وهي من القرى القديمة. وردت في المشترك لباقوت «شلقام» بالتحريك، وفي قوانين ابن عاتى وفي التحفة من أعمال البهنساوية وفي تحفة الإرشاد سقطت الميم في آخر الاسم، فوردت فيها باسم شلقا. نظارة المالية: قاموس جغرافي للقطر المصري، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٩، ص ٢٣٤. وانظر أيضا: محمد رمزي: القاموس الجغرافي، القسم الثاني، الجزء الثالث، ص ٢١٨.

وأما ساقية أبي شعرة: فهي إحدى قرى مركز أشمون، محافظة المنوفية. وهي من القرى القديمة، إسمها الأصلي منيل أبو شعرة، وقد وردت في التحفة مع سملاهية (سملأ) من أعمال المنوفية، ثم تغير اسمها فوردت في دليل سنة ١٢٤٤هـ باسمها الحالي الذي وردت به كذلك في تاريخ سنة ١٢٢٨هـ. نظارة المالية: قاموس جغرافي، ص ٣٢٤. محمد رمزي: مصدر سابق، القسم الثاني، الجزء الثاني، ص ١٦٠.

(١٢) تم استخلاص ذلك من قراءة ما أورده الشعراني في ترجمته لجده على الأصباري. راجع الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩-١٠٤. وانظر أيضا: الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ط ١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٣) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠١.

(١٤) يذكر مايكل ووتر أن والد الشعراني قد ذهب - كوالده إلى الأزهر، وأن من أشهر شيوخه صالح البلقيني ويحيى المناوي وابن حجر العسقلاني. وقد اعتمد ووتر في ذلك على ما كتبه المليجي والغزوي. وبالرجوع إلى المصدرين لم نثر على أثر لصحة رأي ووتر، بل ربما كان نقض رأيه هو الأصح. فما ذكره المليجي عن علاقة الشيخ شهاب الدين أحمد - والد الشعراني - بالأزهر ينحصر في عدة أمور، منها ما سمعه الشعراني من قول والده «قد جمعت بحمد الله تعالى من العلوم ما لو اجتمع على سائر علماء الأزهر لقطعتهم بالحجج الصحيحة الواضحة». ومن الواضح أن هذه الجملة تعني اعتزاز الشيخ بما حصله من علم فقط، ولا تعني أنه تلقى تعليمه بالأزهر، وأن الأمر لا يتصل بالأزهر إلا من خلال الفخر بالعلم الذي يحمله. وما يُقيد ذلك ما ذكره المليجي في موضع ثان حين قال عن والد الشعراني «صلى خلفه الشيخ كمال الدين الطويل فكاد أن يخر إلى الأرض، فقال له أنت لا يناسبك إلا الإقامة بالجامع الأزهر لا بلاد الريف». ومرة ثانية فإن هذه الجملة لا تُفيد أن الشيخ شهاب الدين أحمد كان من أبناء الأزهر، بل ربما أفادت خلاف ذلك. وأخيراً فإنه من الواضح أن ووتر أخطأ في ترجمة أو فهم جملة ثالثة أوردها المليجي حين قال: «وكان رضى الله عنه اشتغاله بالعلوم على والده، ووالده أخذ العلم عن شيخ الإسلام الشيخ صالح البلقيني وعن الشيخ يحيى المناوي وعن الحافظ بن حجر». لقد فهم ووتر النص على أن الشعراني هو الذى أخذ العلم عن والده، وأن والده أخذ العلم على هؤلاء المشايخ في الأزهر، في حين أن صحة تأويل النص وفهمه هو أن والد الشعراني - أى الشيخ شهاب الدين أحمد - هو الذى أخذ العلم على والده - أى الشيخ نور الدين على الأنصارى - والذى كان قد أخذ العلم بدوره على الشيوخ الذين سبق ذكرهم. أما اعتماد ووتر على الغزوي فهو هنا بمثابة تحصيل حاصل، لأنه من الواضح تماماً أن الغزوي بدوره قد نقل ما سبق أن ذكره المليجي، بل ومن الطريف أن الغزوي قد ذكر بالنص عن والد الشعراني «اشتغل بالعلم على والده الشيخ نور الدين الشعراوي، ووالده حمل العلم عن الحافظ ابن حجر والعلم صالح البلقيني والشرف يحيى المناوي». فكان ما قاله الغزوي نفسه يتفق تماماً مع ما سبق وقلناه، ويختلف تماماً عما فهمه ووتر الذى لم يَدقق في قراءة ما أورده المليجي والغزوي، ومن ثم وقع في الخطأ نفسه هنا وهناك. انظر:

Winter, op.cit, p.45 وانظر أيضاً: محمد محيي الدين المليجي الشافعي: تذكرة أولى الألباب في مناقب الشعراني سيدي عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن، ١٩٣٢، ص ٢٧. ٢٩ هذا مع ملاحظة أن المليجي كان من أتباع الشعراني بعد موته، وأنه كتب مؤلفه هذا في حدود سنة ١١١٣ هـ. الغزوي: مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٥) المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩. الغزوي: الكواكب السائرة، ج ١، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٠. الأنوار القدسية: ج ١، ص ١٦١، ١٦٢.

(١٧) يرى «وتر» أن من المحتمل أن والد الشعراني لم يكن صوفياً. ثم يعود للمقول بأنه حتى لو كان صوفياً، فإن تصوفه كان معتدلاً تماماً. وعندنا أن الشعراني لم يتحدث عن هذا الأمر بشكل مباشر. بيد أن المليجي يذكر في أكثر من مناسبة ما يدل على تصوف والد الشعراني. وفي اعتقادنا أن تصوف والد الشعراني كان أمراً طبيعياً، فوالده كان صوفياً، وكذلك كان إيتاه، بل والعصر كله كان عصر تصوف. انظر: المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧-٢٩. ثم انظر رأى وتر في:

Winter, op.cit.p 44.

(١٨) ذكر المليجي والغزى- وتابعهما البعض- أن وفاة والد الشعراني كانت في سنة ٩٠٧ هـ/ ١٥٠١ م. بيد أننا نعثر في كتابات الشعراني- بل والمليجي نفسه - على ما يفيد غير ذلك. فقد ذكر الشعراني أن وفاة جده كانت في ٨٩١ هـ. وفي موضع آخر ذكر أن وفاة والده ودفنه مع جده كان بعد إحدى وعشرين سنة. فإذا أخذنا بما ذكره الشعراني نفسه تكون وفاة والده في حدود سنة ٩١١ هـ/ ١٥٠٥ م. ويُدعم ذلك ما ذكره المليجي- نقلاً عن الشيخ نفسه من أن الشعراني ليس الحقة الصوفية للمرة الأولى في حياة والده في ثاني عشر ربيع الأول سنة ٩١١ هـ. كما أن المليجي ذكر في موضع آخر - ونقلاً عن الشعراني أيضاً - أن وفاة الوالد كانت بعد شهر واحد من ذهاب الشعراني إلى القاهرة لتلقي العلم. ومعنى هذا أن والد الشعراني توفي في ربيع الثاني ٩١١ هـ. ومن الطريف أن المليجي نفسه يعود ليذكر أن وفاة والد الشعراني كانت في شهر صفر ٩١٧ هـ. ١١. راجع للمزيد: الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ١٠٤، ١٠١. لطائف المتن، ص ٥٢٨. البواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة، ط ٢ (نقلاً من طبعة المطبعة البينية بمصر، ١٣١٧ هـ) ج ٢، ص ١٢٢. المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧، ص ٢٩، ٢٧، ٣٩. الغزى: مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٨.

(١٩) د. توفيق الطويل: الشعراني إمام التصوف في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، المجلد ٢٣، ط ٢، ١٩٨٨، ص ١٧. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٣١. أما قلعشندة أو قرقشندة: فهي قرية تتبع حالياً مركز قلوب، محافظة القليوبية. وهي من القرى القديمة. اسمها الأصلي قلعشندة، وردت به في قوانين ابن ماثي وفي تحفة الإرشاد من أعمال الشرقية، وفي التحفة من أعمال القليوبية، ووردت في معجم البلدان مُحرفة بالراء بدل اللام. إذ قال قرقشندة. ووردت في تاريخ سنة ١٢٨٨ هـ باسمها الحالي، وفي الخطط التوفيقية باسمها الأصلي. نظارة المالية: قلعوس جغرافى، ص ٥٨، محمد رمزي: القلعوس الجغرافى، القسم الثاني، الجزء الأول، ص ٤٦، ٤٧.

(٢٠) ذكر النابلسي- إبان رحلته إلى مصر- أنه رأى قصيدة نظمها الشيخ عبد الرحمن بن عبد الوهاب

الشعراني، أُرُخ فيها وفاة والده شعرا، وأحصى السنوات التي عاشها، وذكر أنها بلغت أربع وسبعين عاما. ولما كان الشعراني قد توفي ٩٧٣ هـ/ ١٥٦٥م فإنه وفقاً لذلك يكون قد ولد ٨٩٩ هـ. عبد الغنى التالبي: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، نشره: د. أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ٢٢٥.

(٢١) يدعم القرنى رأيه بما ذكره الشعراني في «الطبقات» من أنه رأى الشيخ أبي العباس الغمرى (ت ٩٠٥ هـ / ١٤٩٩ م) بساقية أبي شعرة وكان عمره إذ ذاك نحو ثمانى سنوات. انظر: عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٢٩.

(٢٢) عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المثنى، د. ت. ط، ج ٦، ص ٢١٨. د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٧.

(٢٣) يتحدث الشعراني عن العلوم التي تلقاها واستوعبها قائلا: «ولم أزل كذلك حتى ترادفت على الهموم لما بلغت فى السن خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر، وهذا يعنى أنه ولد فى سنة ٨٩٨ هـ. وفى موضع ثان يقول «وكان مجيئى إلى مصر افتتاح سنة إحدى عشرة وتسعمائة وعمرى آنذاك اثنتا عشرة سنة». فإذا لاحظنا أنه جاء فى «افتتاح» سنة ٩١١ هـ فيكون بذلك مولده فى سنة ٨٩٨ هـ. وأخيراً يتحدث فى بداية سنة ٩٦١ هـ/ ١٥٥٣م عن رؤيته فى منامه لعدد من الشيوخ الذين أحبهم وأخبروه بقرب وفاته، وكان منهم الشيخ عبد القادر الذى قال له: «تهياً للسفر، فإننا كلنا غوت على رأس الثلاث والستين». فكانه كان له من العمر فى بداية تلك السنة ثلاث وستون عاماً، وما يعنى أنه ولد سنة ٨٩٨ هـ. عبد الوهاب الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٣، ٦٦. وانظر أيضاً تأكيده لذلك فى: الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمد عبد الله شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ص ٩٤. هذا وإن كان المليجي يتحدث. نقلاً عما كتبه الشعراني أيضاً.. من أن والده حضر تلقينه الذكر فى القاهرة فى شهر ربيع الأول سنة ٩١١ هـ. ١١. وهذا إن صح، فإنه ينفى أن الشعراني قد حضر إلى القاهرة فى مُستهل سنة ٩١١ هـ بل فى مُنتصفها. المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧. الشعراني: لطائف المنن، ص ١١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٥٢٨.

(٢٥) مجدى عبد الرشيد يحر: القرية المصرية فى عصر السلاطين المماليك ٦٤٨-٩٢٣ هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧م القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩، ص ٢٢٧. وانظر أيضاً: ميكل وتتر: المجتمع المصرى تحت الحكم العثمانى، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مراجعة: د. عبد الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص ٣٩، ١٦٧. هذا وإن كان المُترجم لم يُعرب بشكل دقيق الكثير من الأسماء والأصطلاحات.

(٢٦) راجع على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٨٤-٨٧، ص ٢٢٦ وغيرها من الصفحات.

- (٢٧) كثيراً ما ضرب الشعراى المثل بحياة أبناء البيتى البكرى والوفائى فى رعاة عيشهم، وتعمهم فى مآكلهم ومشربهم وحياتهم بشكل عام. انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية: ج ١، ص ١٧٣، ١٧٥. لطائف المتن: ص ٣٠٨، ٤٣٥، ٥٦٧، ٦٦٢.
- (٢٨) وفى ذلك يقول إن من شروط المريد أن يكون مجتهداً فى طاعة ربه، لاسيما أول بدايته، فإنهم قالوا: من لم يكن مجتهداً فى بدايته، لا يفلح له مريد فى نهايته. الشعراى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٩٨٧، ص ٦٦.
- (٢٩) راجع على سبيل المثال: الشعراى: تنبيه المفتريى فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، القاهرة، ١٣٩٠ هـ، ص ٧٠، ٧١، ١٩٧، ١٩٩.
- (٣٠) الشعراى: لطائف المتن، ص ٢١٩.
- (٣١) انظر بحثنا عن: الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة - زاوية الشعراى، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الاسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠، ص ١٣.
- (٣٢) الشعراى: لطائف المتن، ص ٣٧٤. وهو يذكر مثلاً: فويل من اعتقاد الفلاحين أن أولادهم يحلفون بى، ويقولون لبعضهم: وسر سيدى عبد الوهاب ما فعلت الشئ الفلانى، وسره ما قلت الشئ الفلانى، وشهو ذلك.
- (٣٣) راجع على سبيل المثال: لطائف المتن، ص ٢٨٩، حيث يتضح تماماً مدى تأثره بجمده. ولقد اعتقد الشعراى بأن جسد جمده لم يتحلل «يلى». أما السبب عنده فهو «لأنه من خالطت محبة رسول الله (ص) حشاشته وأكل الحلال العرف». اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٢١، ١٢٢.
- (٣٤) يذكر الشعراى أن الشيخ محمد النامولى - أحد أصدقاء جمده - نصحه قائلاً: «إن كنت تعمل فقيراً فاتبع جذك وإلا فأنت سكة وصورة وشئ فى المقصورة». ولقد كانت إجابة الشعراى «أستغفر الله العظيم». الشعراى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠١.
- (٣٥) أورد الشعراى فى ذلك ما يلى: فومما من الله به على: وأنا صغير ببلاد الريف، حفظ القرآن وأنا ابن ثمان سنين... [و] حفظ متون الكتب. فحفظت أولاً أباً شجاع، ثم الأجرومية... وحللتها على أخى الشيخ عبد القادر بعد وفاة والدى». الشعراى: لطائف المتن، ص ٦٢، ٦٣. وعن إلحاقه بالكتاب انظر صفحة رقم ٥٥٧ من الكتاب نفسه.
- (٣٦) وعلى الرغم من ذلك فإن الشعراى يقول إن من فضل الله على مهاجرى من بلاد الريف إلى مصر، ونقله تعالى لى من أرض الجفاء والجهل إلى بلد اللطف والعلم. الشعراى: لطائف المتن، ص ٦٣.
- (٣٧) المليحى: مصدر سابق، ص ٣٧.
- (٣٨) انظر: توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٨. عبد الحفيظ القرنى: مرجع سابق، ص ٥٣. طه عبد

- الباقى مرور: الشعرانى والتصوف الإسلامى، مكتبة الخانجى، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢١ وما بعدها.
- (٣٩) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٣.
- (٤٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٢.
- (٤١) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٣.
- (٤٢) انظر: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٢، ١١٤. وعن الوصية له بالمال يقول: وقد أوصى لى الشيخ خضر رحمه الله تعالى الذى ربانى يتيماً بخمسة دینار، فلم أقبلها، وكذلك أوصت لى زوجته بنحو مائة دینار ذهباً، ففرقتها على الفقراء والمساكين، ولم أخد لنفسى منها فلساً. الشعرانى: لطائف المتن، ص ٢٠٩، ٢١٠.
- (٤٣) الشعرانى: لطائف المتن، ص ١١٢.
- (٤٤) يؤيد ذلك ما ذكره الشعرانى من أن «سیدی خضر الذى كفلنى وأنا يتيم أخذنى بيده وجاء به إلى السيد محمد ابن عنان وكان عنده الشيخ محمد العدل، والشيخ محمد بن داود، والشيخ أبو بكر الحديدى، وقال: كل منكم يدعو لهذا الولد دعوة. فدها كل واحد منهم لى دعوة، فوجدت بركة دعائهم إلى وقتى هذا». راجع فى ذلك: الشعرانى: الطبقات، ج ٢، ص ١٠٢، ١١٤.
- (٤٥) يذكر الشعرانى: «ومما أعم الله به على: تربيته تعالى لى فى النوم واليقظة بروى للعبر فى الدنيا، فلا يقع بصرى على شىء إلا وأعتبر به.. وأصل نظرى للعبر كان على يد والدى الذى كفلنى يتيماً كان يقول لى: ما ثم شىء أبززه الله تعالى إلى هذا الوجود إلا وفيه حكمة بالغة. وأمرنى يوماً بالوقوف على من يقوم الرماح على النار، فوقفت. فقال لى: ما رأيت؟ فقلت: مارأيت شيئاً. فقال: يا ولدى أما تنظر أنه لا يعرض على النار إلا الموعج، وأما المستقيم فلا يعرضه على النار، فأخذت من ذلك العبرة». الشعرانى: لطائف المتن، ص ١١٤.
- (٤٦) عن هذه الحكايات راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٢.
- (٤٧) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٥١١.
- (٤٨) للمزيد عن أشهر شيوخ عائلة الغمرى، كما ترجم لهم الشعرانى، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠، ١١١، ٣٢١.
- (٤٩) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ١٠٢، ١١٠، ١١١.
- (٥٠) لطائف المتن، ص ٦٣.
- (٥١) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١.
- (٥٢) المصدر السابق، ص ١٣٢. وانظر أيضاً: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٨٦.
- (٥٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٩٩، ١٠٠.
- (٥٤) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٥٥) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٥٢٨.

(٥٦) ربما كان من المفيد هنا أن نُشير إلى قضية الإعتمادات المتكررة للسلطان الغورى على الأوقاف بأنواعها، بما فيها أوقاف المؤسسات الدينية والتعليمية. إن هذه القضية قد تحدث عنها ابن اياس، وأكدتها بعض الدراسات الحديثة. ومن ثم تأتي مشروعية التساؤل عن مدى تأثير أوضاع المجاورين بالأزهر بتلك الإعتمادات ؟. وهل كان لذلك علاقة بعدم إقبال البعض على الإلتحاق «المُجاورة» به ؟. وهل كان عدم التحاق الشعرائى بالأزهر يعود فى أحد أسبابه إلى ذلك ؟ ربما. للمزيد من الإعتمادات على الأوقاف فى عصر الغورى وتأثيراتها على المؤسسات الدينية والاجتماعية، يمكن مراجعة: د. محمد محمد أمين: الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ٦٤٨-٩٢٣ هـ/ ١٢٥٠-١٥١٧ م، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠، ص ٣٢٣ وما بعدها.

(٥٧) لا تزال قضية الصراع بين الفقهاء والمتصوفة بمصر عامة، وفى الأزهر بشكل خاص، بحاجة إلى بحث مُستقل يتناول أسبابه ومراحله ومظاهره ونتائج. ونكتفى هنا بالإشارة إلى أن هذا الصراع كانت حدته تخف مع مرور الوقت، وإن لم تهدأ إلا فى العصر العثمانى. ولقد كان للشعرانى صولات وجولات مع بعض الفقهاء. لقد استطاع التعايش والتفاهم مع بعضهم، وفشل مع البعض الآخر، ولقد حاز ذلك الأمر على قدر كبير من اهتمام الشعرائى وحمومه الصوفية والنفكرية والاجتماعية، كما يتضح من عناوين بعض مؤلفاته، وكذا من محتويات البعض الآخر. عن بعض العلاقات والمنازلات بين الفقهاء والمتصوفة والتي جاء ذكرها عنده، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢ ص ١٠٥. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٦٥، ١٦٥، ١٩٣، ٢٢٩.

(٥٨) للمزيد عن العلوم التى تلقاها، والكتب التى قرأها الشعرائى آنذاك، يمكن الرجوع إلى العديد من مؤلفاته التى ورد ذكرها فى هذه الدراسة، ومنها: الميزان الكبرى (للميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة والمُجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المُحمدية)، الجزء الأول، المطبعة الشرفية، ١٣١٨ هـ ص ٦١، ٦٣. لطائف المتن، ص ٦٣-٦٧. الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر، طبعة دار المعارف، بيروت، نقلاً من طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ط ٢، د. ت. ط، ص ٢ وغيرها من الصفحات. المليجي: مصدر سابق، ص ٤١ وما بعدها.

(٥٩) راجع على سبيل المثال: الشعرائى، الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١ وغيرها من الصفحات. لطائف المتن، ص ٦٣-٦٧، ٤٩٦، ٤٩٦، ٨٣، ٧٣، ٤٩٧. البحر المورود فى الموائيق والمهود، القاهرة، د. ت. ط، ص ٢، ٣ وغيرها. وانظر المليجي: مصدر سابق، ص ٤١، ٤٠.

(٦٠) الشعرائى: لطائف المتن، ص ٧٣-٧٦.

(٦١) وعن ذكائه فى طفولته وشبابه يقول: (وكان ذهنى بحمد الله سيالاً لا يسمع شيئاً وينساه). الشعرائى لطائف المتن، ص ٦٦.

(٦٢) لطائف المتن، ص ٧١.

(٦٣) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى،

- دارالتقوى للنشر والتوزيع، بلبس، ط ١، ١٩٩٤، ص ٣٤٢، ٣٥١، وغيرها من الصفحات.
- (٦٤) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١، ١٣٢.
- (٦٥) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١١٠.
- (٦٦) عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٥٣. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٨.
- (٦٧) بالإضافة إلى ما سبق التنويه عنه من أن أخا الشعرانى ووالده وجده كانوا من الصوفية، نُشير هنا إلى أن والده كان قد أشرف بنفسه على إبائه خرقة الصوفية للمرة الأولى على يد الشيخ جلال الدين السيوطي، وذلك عندما اصطحبه إلى القاهرة فى ١٢ ربيع الأول سنة ٩١١ هـ.
- المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧.
- (٦٨) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٣.
- (٦٩) المصدر السابق، ص ١١٣.
- (٧٠) المصدر نفسه، ص ١١٦.
- (٧١) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٣١٤.
- (٧٢) الشعرانى: الأنوار القلمية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٣٣. وهو يذكر فى ذلك: فقد لبست الخرقة المباركة من سيدنا ومولانا شيخ الإسلام زكريا الأنصارى المدفون تجاه وجه الإمام الشافعى، فى شباك الشيخ نجم الدين الحوشانى، وأرخى لى العديبة وذلك فى المحرم سنة أربع عشرة وتسعمائة. وعن سنده فى الطريق وتلقنه الذكر على أيدى عدة مشايخ، انظر صفحات ١٨، ١٩، ٤٨ من الكتاب نفسه. هذا مع ملاحظة أن الشعرانى كان قد سبق له لبس الخرقة على يد الشيخ جلال السيوطي فى ٩١١ هـ ويحضور والده. انظر المليجي: مصدر سابق، ص ٢٧.
- (٧٣) دنوش: هى قرية قديمة ذكرها أميلينو فى جغرافيته، وقد وردت فى التحفة على أنها من أعمال الغربية. وهى الآن تتبع مركز الحلة الكبرى. انظر: محمد رمزي: القاموس الجغرافى، القسم الثانى، الجزء الثانى، ص ٢٠.
- (٧٤) يتحدث الشعرانى عن أنه زار الشيخ نور الدين الشونى فى سنة ٩١٩ هـ/ ١٥١٣ م وحضر مجلس ذكره بترية العادلية، وأن الشيخ طلب منه إقامة مجلس ذكر مشابه فى جامع الغمري. ولعل طلب الشيخ من الشعرانى، وقُدرة الأخير على تنفيذ ذلك، لما يوضح مكانته فى الطريق الصوفى آنذاك، وبعلم الغمري خاصة. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٥. هذا مع ملاحظة أنه ذكر فى كتابه «لطائف المنن» أن ذلك حدث فى سنة ٩١٨ هـ وليس فى سنة ٩١٩ هـ. الشعرانى: لطائف المنن، ص ٥٩٤، ٥٩٥. وعن حجه صُحبة أخيه عبد القادر، انظر: المليجي: مصدر سابق، ص ٣١.
- (٧٥) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٥.
- (٧٦) المصدر السابق، ص ١٥٤، ١٥٦.

- (٧٧) نفسه، ص ١٦٤.
- (٧٨) نفسه، ص ١١٨، ١١٩، ١٢٧.
- (٧٩) عن مكانة الشيخ زكريا لدى الحكام، وكما أوردتها الشعراني وفقاً لرواية الشيخ زكريا نفسه، انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢.
- (٨٠) بما ذكره الشعراني في إطار حديثه عن الشيخ زكريا عند أبناء عصره: فوكان أكبر المفتين بمصر يصير بين يديه كالطفل، وكذلك الأمراء والأكابر. انظر الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١.
- (٨١) لم تتأثر مكانة الشيخ زكريا على ما يبدو مع الغزو العثماني، خاصة وأنه كان قد أصبح هَرَمًا وكفيفًا، كما أنه كان قد ترك القضاء منذ فترة طويلة قبل سقوط الدولة المملوكية، ولم يدخل بالتالي دائرة الصراعات حول المناصب مثل الكثيرين من شيوخ تلك الفترة. وبما يدل على بقاء مكانته في العصر العثماني أن خاير بك هملك الأمراء لم يكتف بالمشاركة في جنازته، بل وحمل نعشه أيضاً. راجع للمزيد: ابن آياس: بذائع الزهور في وقائع الدهور، الجزء الخامس، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤، ص ٣٧١. الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢.
- (٨٢) بما أوردته ابن آياس عن الشيخ زكريا بعد موته، وثبتت عظم مكانة الرجل: «وفي الإمام العالم العامل العلامة شيخ الإسلام والمسلمين، مفتي الأنام في العالمين، بقية السلف وعمدة الخلف، عالم الوجود على الإطلاق، وذكره قد شاع في الأفاق، فهو آخر علماء الشافعية بالديار المصرية، انتهت إليه رئاسة الشافعية.. وكان رئيساً حشماً.. وحضر مبايعة خمسة من السلاطين.. وألف الكتب الجليلة في العلوم المفيدة، وأتمى ودرس بالقاهرة نحو ثمانين سنة، وانتفع منه غالب الناس.. انظر: ابن آياس: بذائع الزهور، ج ٥، ص ٣٧٠، ٣٧١.
- (٨٣) هناك الكثير من الإشارات التي وردت في كتابات الشعراني نفسه، والتي يمكن ملاحظتها من خلال حكايات الشيخ للتلميذ في فترة تدريسه له، والتي امتدت حتى وفاته. عن ذلك انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١١، ١١٣.
- (٨٤) راجع للمزيد: د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسي بين الأصوليين و العلمانيين، الكويت، دار الشرايع العربي، ط ١، ١٩٩٣، ص ٧٧، ٨٥.
- (٨٥) بدر الدين العيني: السيف المهند في سيرة الملك المؤيد شيخ الحمودى، تحقيق: فهم محمد شلتوت، مراجعة: د. محمد مصطفى زيادة، القاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٩٧، ص ٩٥ - ٩٨ وغيرها من الصفحات.
- (٨٦) للباحث مشروع بحثي موسع عن «المصريون والسلطة في العصر العثماني»، وأحد محاور هذا المشروع عن «المشايع والسلطة» ويتناول أحد فصوله تلك القضية بقدر من الايضاح والتفصيل.
- (٨٧) انظر على سبيل المثال: جلال الدين السيوطي: الأحاديث المنيفة في فضل السلطنة الشريفة،

تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢، ص ١٤- ٣٤. والواقع أن السيوطي قد جمع العديد من الأحاديث التي توضح أهمية السلطان، ونُحِص على احترام السُلطة. وعلى أية حال فمن الواضح أن الشعراني سوف يُكرر تقريباً الشئ نفسه في كتبه فيما بعد.

(٨٨) بما يدل على ذلك أن الشعراني في هذه المرحلة استطاع القيام بالصلح بين شيخه أمين الدين إمام جامع الغمري، وبين أحد الشيوخ الآخرين الذين كانوا يعيشون بالجامع، وهو شمس الدين الدواخلي، بعد أن كان الخلاف قد دب فيما بينهم. انظر: لطائف المنن، ص ٢٨.

(٨٩) في حديثه عن أبي الحسن الغمري يقول: «صحبته نحو ثلاثين سنة إلى أن مات ما رأيته تغير على يوماً واحداً. فلما انتقلت من جامع، صار يتردد إلي، فأكاد أن أنوب من الحجل من مشيه إلي، ويقول: أنا أشتاق إليك». الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٢.

(٩٠) الشعراني: المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

(٩٢) راجع للمزيد عن هذه القضية، الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٤، ١٦٥.

(٩٣) المصدر السابق، ص ١٢٦.

(٩٤) الشعراني: لطائف المنن، ص ٧٤.

(٩٥) يتحدث الشعراني عن فقره آنذاك قائلاً: «كنت أكتب زوائد الكتب على الشيخ جلال الدين و ألصق فيه أوراقاً، وربما تصير الحواشي أكثر من الكتاب، ثم أقرؤها كلها، لضيق يدي عن شيء اشترى به هذه الكتب». لطائف المنن، ص ٦٤.

(٩٦) انظر في ذلك: المليجي: مصدر سابق، ص ٣٢.

(٩٧) عن حج الشعراني للمرة الأولى، انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٨. لواقع الأنوار: مصدر سابق، ص ٢٩٥، ٢٩٦. المليجي: مصدر سابق، ص ٣١.

(٩٨) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٥.

(٩٩) المصدر السابق، ص ١٥٣.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١٣١. وانظر أيضاً: المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٨، ١٣٩.

(١٠١) يذكر المليجي أن صهر الشعراني قال له عن إخوة زينب «هم تلامذتك وخدمك». المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٩.

(١٠٢) انظر على سبيل المثال: طه عبد الباقي سرور، مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٣) انظر: المليجي: مصدر سابق، ص ١٤٠، ١٤١. طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.

(١٠٤) الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ٩٩.

(١٠٥) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٦٣.

(١٠٦) يُمكن الإستدلال من حديث الشعرائى أن زواجه قد تم فى سنة ٩٢٨ هـ حيث يقول: فوما من الله به على: حفظه لفرجى عن الفواحش والاحتلام من حين بلغت حد الشهوة إلى أن صار عمرى نحو ثلاثين سنة، وذلك لأنه لم يكن لى وقت أسمى فيه على العيال لاشتغالى بالعلم. الشعرائى: لطائف المنن، ص ١٢٠.

(١٠٧) تعددت سياحات الشعرائى فى قرى ومدن مصر قبل زواجه خاصة، وهناك الكثير من الإشارات إلى ذلك. وعن سياحاته فى البلاد يقول: فوما أنعم الله به على.. سياحتى فى الجبال والبرارى، حتى قطعت برارى ما أظن أحد يعرفها الآن من أقرانى، ثم حجب الله تبارك وتعالى إلى الجبل المقطم، ثم للمساجد المهجورة فى القرافة، ثم الخرايب فى مصر، وأقمت على سور باب الفتوح فى القصر المظلل على خرابة الأحمدى نحو سنة. بيد أنه من الواضح أن سياحات الرجل كانت متقطعة، وكذا إقامته بالمناطق والمساجد المهجورة. انظر: الشعرائى: لطائف المنن، ص ٢٢٦.

(١٠٨) يذكر الشعرائى أن الشيخ محمد الشناوى سمع له بتلقين الذكر قبل وفاته بفترة غير قصيرة. فإذا علمنا أن الشناوى توفى فى ربيع الأول ٩٣٢ هـ/ ١٥٢٥ م، فإن الشعرائى يكون بذلك قد أصبح «شيخا» له حق جمع المريدين والأتباع وتلقينهم قبل ذلك التاريخ. وهذا يتأكد لنا مما أورده الشيخ أيضاً فى كتابه «الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية» والذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٣١ هـ فهو يذكر اجتماعه بمن أجمع بالخضر والمهدى المنتظر، ويتحدث قائلا: فوجد سألنى بعض الفقراء من الإخوان» وهو ما يشير إلى فقراء زاوية لا سيما وأنه يتبع ذلك بالقول «فباليات الشيخ تم على حالة التلاميذ ولم يصر شيئاً وكان كآحاد الناس الذين لا يُشار إليهم بالأصابع...». فهو هنا يقصد نفسه عندما كان قريب عهد بمشيخة الزاوية. بل لقد كان الكتاب فى حد ذاته هو مجموعة من نصائحه «كشيخ» لإخوانه «المريدين». انظر ذلك فى: لطائف المنن، ص ٣٤١، ٣٤٠.

(١٠٩) كانت تواريخ وفاة بعض أهم شيوخ التصوف فى مصر آنذاك، وكما ذكر الشعرائى، كالتالى: محمد المغربى (نصف وعشر وتسعمائة)، ابن داود المنزلاوى (٩١٥ هـ)، على البنتيتى (٩١٧ هـ)، صدر الدين البكرى (٩١٨ هـ)، ويوسف سيدان (٩١٩ هـ)، وناصر الزقزاقى (٩١٩ هـ)، ومحمد الشريبنى (قبل ٩٢٠ هـ)، وعبد القادر بن عنان (٩٢٠ هـ)، وشمس الدين الديروطى (٩٢١ هـ)، ومحمد ابن عنان (٩٢٢ هـ)، وأحمد الزواوى (٩٢٣ هـ)، ومحمد الرويحيل (٩٢٣ هـ) وحبيب المجذوب (٩٢٣ هـ)، وتاج الدين الذاكر وعلى أبو خوخه وبهاء الدين المجذوب (نصف وعشرون وتسعمائة)، وشاهين المحمدى (عقب الغزو العثمانى)، ويوسف الحرشى (٩٢٤ هـ)، وأبو بكر الحديدى (٩٢٥ هـ)، وزكريا الأصبارى (٩٢٦ هـ)، أحمد البهلولى (٩٢٨ هـ)، أمين الدين (٩٢٩ هـ) وعلى المرصفى (٩٣٠ هـ)، ومحمد السروى (٩٣٢ هـ)، ونور الدين المرصفى وأبوسعود الجارحى ومحمد المنير وعبد القادر الدشطوطى، وحسين العراقى، وإبراهيم المريان، وعبد

البلقيني، وعبد الرازق الثرابي، ودمرداش الحمدي، ومحمد الجاولي (كلهم توفوا نيف وثلاثون وتسعمائة) أي ما بين سنتي ٩٣١-٩٣٥ هـ. انظر عن ذلك بشكل عام، الجزء الثاني من كتاب الطبقات الكبرى. وعن وفاة الشيخ المرصفي- على سبيل المثال- وأثرها يقول «وكان آخر الأشياء الذين أدركناهم، سيدي الشيخ على المرصفي.. فلما توفي في جمادى الأولى سنة ثلاثين وتسعمائة، انحل نظام الطريق في مصر وقرأها، وجلس كثير للمشيخة بأنفسهم من غير إذن من أسيانهم». الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(١١٠) المليجي: مصدر سابق، ص ١٤٠.

(١١١) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(١١٢) من الولاد حدوث بعض الاختلافات بين الشعراني وزوجته الأولى. فعندما ولد عبد الوهاب الشعراني، فإنه وكّد في بيت جده لأمه «بسبب أمر مقتض لذلك». لكن الشعراني في القاهرة كان حتى ذلك الوقت يعيش في بيت زوجته الأولى، ومن ثم كان لا يستطيع عقابها بإرسالها إلى بيت والدها. بمعنى آخر ربما كان عليه أن يترك لها البيت آنذاك ويذهب هو إلى مكان آخر. ولعل السؤال الذي يُمكن طرحه هنا هو: لماذا تزوج الشعراني بعد ذلك لثلاث مرات أخرى؟ وهل كان لزواجه في المرة الثانية علاقة بعدم توقيفه في الزيجة الأولى؟ انظر عن ولادة الشعراني: المليجي: مصدر سابق، ص ٣٨.

(١١٣) يذكر «وتر» أن الشعراني وجد الهدوء في مستقره الجديد بمدرسة أم خوند، وأن أمراء أقوياء كانوا من بين الذين حضروا مجالس ألغيا التي أقامها، وأن نجم الشعراني أخذ في الظهور في زاويته الخاصة، والتي أقامها له القاضي محيي الدين عبد القادر. ورغم صحة هذا القول الذي اعتمد فيه على ما ذكره المليجي بل والشعراني، إلا أنه - على اعتباره دارس للشعراني - لم يُحدد بالضبط ولم يبحث في الأساس في أمور دقيقة مثل: متى ذهب الشعراني إلى مدرسة أم خوند؟ ومتى استقر في زاويته؟ ولماذا تم ذلك في الأساس؟ وهل هناك مرحلة واحدة أم أكثر في تلك النقلة؟ انظر:

Winter, op. cit, p47

(١١٤) راجع على سبيل المثال: زكي مبارك: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ج ١، القاهرة، مطبعة الإيعاد، ١٩٢٨، ص ٣٥٤، ٣٥٥. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٦ وغيرها من الصفحات. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٦٠، ٦٢.

(١١٥) محمد صبري الدالي: الزاوية والمجتمع المصري في القرن السادس عشر ص ٧٦.

(١١٦) على مبارك: الخطط التوليفية، الجزء الثاني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢، ص ٣٣٩. ومن الجدير ذكره أن القاضي محيي الدين عبد القادر القسروي- ووفقاً لأين إياس - كان ناظراً للجيش المملوكي حتى معركة مرج دابق. لكن هذا القاضي قُتل في المعركة ضمن من

- قتلهم العثمانيين بعد انتصارهم. انظر: ابن اياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ١٠٩، وغيرها من الصفحات. ومن الجدير بالذكر أن المليجي يُسميه بالرمكي، أما على مبارك فيُسميه «الأزبكي».
- أما وتر فيُسميه «الأزبكي» أو «الأوزبكي». انظر المليجي، مصدر سابق، ص ١٥٣. وانظر أيضاً: Winter, op.cit. p 47.
- (١١٧) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٣. ومن الجدير ذكره أن كل من كتبوا عن هذه القضية ردوا ما قاله المليجي. انظر على سبيل المثال: د. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٦. طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢٢. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٦٠، ٦٢.
- (١١٨) انظر للمزيد عن الروايتين: المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٣-١٥٦.
- (١١٩) الواقع أن رواية المليجي تتفق جزئياً في هذه النقطة مع رواية على مبارك مجهولة المصدر والتي ملخصها أن الأزبكي أثناء مسحه للأراضي في العصر المملوكي، اختلس لنفسه العديد من الرزق. وبعد «الفتح العثماني الثاني» في عهد السلطان سليمان القانوني حدث تفتيش على الرزق. وأمام خشية الأزبكي على نفسه، فقد اشترى قطعة من الأرض وبنى عليها مدرسة باسم الشعرائي، ثم وقف عليها كل الرزق. الواقع أن رواية على مبارك هي الأقرب إلى الواقع وإن كانت بها بعض الأمور التي تبقى محل شك. فهل كان ذلك حقاً في أعقاب فشل أحمد باشا؟ وهل كان هذا التصرف من الأزبكي كفيلاً بإنهاء كل مشاكله؟ وهل وقف الأزبكي كل الرزق على الزاوية أو المدرسة؟ وكيف وافق الشعرائي على ذلك؟ انظر: الخطط، ج ١٤، ص ٣٤٥.
- (١٢٠) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٦.
- (١٢١) حمزة عبد العزيز بدر: أنماط المدفن والضرع في القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة أسيوط، كلية الآداب بسوهاج، قسم الآثار الاسلامية، ١٩٨٩، ص ٢٠٨.
- (١٢٢) ولقد قال في ذلك «وليلة أحرقت مثذنة المدرسة التي هي مسكننا بين السورين».
- الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ١٢٦، ١٢٧.
- (١٢٣) المصدر السابق، ص ١٥٤.
- (١٢٤) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
- (١٢٥) الشعرائي: لطائف المنن، ص ٤٩٨.
- (١٢٦) ربما يُؤيد ذلك تلك القصة الطريفة التي رواها المليجي - نقلاً عن الشعرائي - في أن الجن كانوا يُطفئون مصابيح البيت ويخيفون الأولاد. لقد ذكر أن ذلك قد حدث في بيته الذي كان ساكناً فيه بمدرسة أم خوند. المليجي: مصدر سابق، ص ١٣٠.
- (١٢٧) طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٣٤.
- (١٢٨) بالبحث وجدنا أن علاقة الشعرائي القوية بالشيخ الخواص تعود إلى حوالي سنة ٩٣١ هـ رغم

أن معرفته به تعود إلى بدايات دخوله التصوف. والواقع أن لهذا منزاه فى فهم التطور الصوفى للشعرانى، وعلاقته بنوعيات الشيوخ فى كل مرحلة. راجع على سبيل المثال: الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٥، ١٣٧. لطائف المتن، ص ٨٦، ٩٠. ثم راجع بوجه خاص «الجواهر والدرر من كلام سيدى على الخواص» و «درر الخواص على فتاوى سيدى الخواص». (١٢٩) عن استخدام الزاوية كجامع لصلاة الجمعة انظر: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٣٠.

(١٣٠) للمزيد عن هذه الأمور يمكن الرجوع إلى: محمد صبرى الدالى: الزاوية والجمعة المصرى، ص ٨٠.

(١٣١) عن فقر الشعرانى فى بداية أمره، هناك العديد من الإشارات، منها ما يتصل بعدم قدرته على شراء مستلزمات دراسته، ومنها ما يتصل بجوعه وعريه، ولقد أدى به ذلك فى إحدى المرات أن يرتكب السرقة. راجع على سبيل المثال: الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٤، ٨٥، ٨٦، ٥٣٧. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٢٩. أما عن فقر أسرته، فيبدو واضحاً من العديد من الأمور، ومنها قوله فى ترجمته للشيوخ أمين الدين إمام جامع الغمى: «وكان يجمع الزكاة ويُفرقها على المحاولين، حتى يرسل لأهلى صُريزات إلى بلاد الريف». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٥٢.

(١٣٢) نستشف من كتابات الشعرانى أنه عاش عيشة ميسورة تماماً بعد شهرته. فقد تزوج ثلاث مرات أخرى غير زوجته الأولى، ورغم ذلك كانت لديه جارية تتخدمه وخادماً أيضاً. ولقد كان يلبس أجود أنواع الملابس وأغلاها لمنا، وكان لا ينتقل إلا راكباً، وهو يلبس «الطيلسان». وكان قادراً على إهداء الكثير جداً من الهدايا لأصدقائه ومريديه وغيرهم، وبكميات ونوعيات تدل على يسر حاله تماماً. ولقد أقام لابنه عبد الرحمن عند زواجه عرساً ضخماً. بل لقد عرض على الشعرانى أن يتزوج بابنة بعض «الأكابر» مقابل ثلاثة آلاف دينار، ولكنه رفض. كما كان له بيتاً مستقلاً عن الزاوية. ورغم محاولات الشعرانى إضفاء طابع الزهد والتقشف على حياته، فإن الباحث لا يمكنه إلا أن يلاحظ ذلك التغيير الجوهرى الذى طرأ على حياته فى فترة الغنى بعد حياة الفقر. وأخيراً لا يمكن تجاهل أن الشعرانى رغم محاولته صياغة قضية الفقر والغنى فى إطار صوفى قدرى تماماً، إلا أنه أيضاً تحدث عن أحقية الإنسان فى التمتع بالحياة، بعد أن يكون قد حاز على قدر من النجاح فى الطريق الصوفى، فيصبح مأموراً بالإحسان إلى نفسه «لكونه مسئولاً عنها وعن حقها. فيأكل الشهوات، وينام على أوطأ الفراش، ويشرب الماء البارد فى الكيزان، ويترك ضد ذلك حتى لا يسمي ظلاماً لرعيته ومطيعته، فيأطول ما أسهرها الليالى الطويلة الباردة أو الحارة، ويا طول ما أجاعها وأعطشها وألبسها الخشن من المسوح والمرقعات..» انظر للمزيد: الشعرانى: لطائف المتن، ص ٤٢، ١٧٠، ٢١٠، ٢٢٤، ٢٧٠، ٣٥١، ٦٠٢ - ٦٠٤، ٦٨٣. بل إن الشعرانى يقول

أيضا أن من أخلاق السلف الصالح من المتصوفة «عدم إمساك الدنيا والدرهم في بداية أمرهم، ثم جمعها للإففاق في نهاية أمرهم» فكأنه مرة أخرى يقف مع الغنى. الشعراني: تنبيه المفتريين، ص ٦١. وعن قوة علاقته بآل البكرى انظر: الطبقات الصغرى، ص ٦٩.

(١٣٣) في خطابه للمقراء عن فقرهم، جعل الشعراني الفقر من حب الله للعبد، وأن من صفات المتصوفة الصالحين «سرورهم بالفقر وضيق المعيشة وغمهم بالغنى إذا أقبل». أما في حديثه للأغنياء، فقد «جعل ذلك جائز بالشرح، فمن أنكره فهو جاهل مخطئ»، أو حاسد ممقوت». فصاحب المال في رأيه يبتنعم في مال سيده [أى الله] بإذنه. الشعراني: تنبيه المفتريين أو آخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٠هـ ص ٨٤، ٨٥، ١٩٧. البحر المورود في الموائيق والمعود، ص ٩٨. لطائف المنن، ص ٣٠٨، ٣٠٩.

(١٣٤) هناك العديد من الإشارات التي وردت في أعماله، وأهمها كتاب «لطائف العنن». وعلى سبيل المثال فقد ورد ذكره لعلاقته بالفلاحين ولأحوالهم إثنى عشرة مرة، وللعامة سبع مرات، ولطوائف الحرف سبع عشرة مرة، وللتجار خمس عشرة مرة، وللفقهاء عشرات المرات.. وهكذا.

وعن علاقته بأهل الذمة مثلاً يقول: «وما من الله به على: اعتقاد كثير من الإنس والجن واليهود في الإصلاح، وإجابة الدعاء». وفي موضع آخر يتحدث عن أن «من جملة اعتقاد النصارى واليهود أنهم يطلبون منى كتابة الحروز لأولادهم ومرضاهم، فأعطى أحدهم القشة فيخير بها مريضه، فيحصل له الشفاء، فأعجب من اعتقادهم في مع اختلاف الدين. وكثيراً ما أقول لهم، لم لا تسألون رهبانكم وعلماءكم، فيقولون: أنت أعظم عندنا من البترك ومن جميع أهل ديننا..». والواقع أن الشعراني رغم موقفه المحافظ من أهل الذمة عامة، إلا أن ذلك لم يمنعه من التعامل معهم وارضاءهم، وفي هذا دليل على ما نقول. انظر على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٦٣، ٢٧٤ وغيرهما من الصفحات. وانظر أيضاً حديثه الهادئ عن أهل الذمة من الأقباط واليهود في: الطبقات الصغرى، ص ٨٢ وانظر أيضاً للمليجي: مصدر سابق، ص ١٢٨. ثم انظر عن احترامه لأهل الحرف، واحترام علماء الشريعة «الفقهاء» له: للمليجي: مصدر سابق، ص ١٠٣، ١٢٦.

(١٣٥) عن حياة آل البكرى وآل وفاء يمكن مراجعة دراستنا عن: دور المتصوفة في تاريخ مصر في العصر العثماني، ص ٢٣٧-٢٤٠ وغيرهما من الصفحات. أما الإبن عبد الرحمن الشعراني، فيذكر المناوى أنه صار معظماً عند الحكام، وأقبل على جمع المال، وأخيراً ترك الزاوية وسكن بيركة الفيل، حيث سكنى عليه القوم آنذاك. هذا في حين لم يهتم بأمر الزاوية والقائلين بها. ومن الطريف أن الشعراني كان يدعو إلى «عدم الاعتناء ببناء الدور ونحوها.. وذلك لعدم وجود ما يكفي ذلك من الحلال وعدم طول أمد». وكان الإبن لم يأخذ بدعوة الأب في ذلك !! هذا على الرغم من أن الشعراني نفسه بنى له داراً بجوار الزاوية. تنبيه المفتريين، ص ٧٠. عبد الرؤوف

الناوى: الكواكب الدرية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى الكبرى)، الجزء الرابع، تحقيق: عبد الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤، ص ٧٢، ٧٣.

(١٣٦) ويصدق هنا توصيف عبد الله العروى حين يقول: «إن للتقوى مردوداً اجتماعياً بالنسبة للفرد. يفوز الرجل التقى بعطف ورضى العشيرة، فيكسب مزيداً من الجاه، ويتسع مجال تأثيره فى المجتمع، وهذا يعنى توسيع مجال التصرف». هذا وإن كان ما ذكره عن علاقة المتصوف بالحرية لا تنطبق جزئياته إلى حد كبير على متصوفة مصر آنذاك، وخاصة الشعرانى. عبد الله العروى: مفهوم الحرية، دار التنوير، بيروت، ط ٥، ١٩٨٣، ص ٢٩.

(١٣٧) يمكن النظر إلى معظم مؤلفات الشعرانى على أنها خلعت هذا الهدف.

(١٣٨) من مؤلفات الشعرانى المهمة لهذا الهدف «الأثور القدمية فى بيان آداب العبودية» و«لطائف اللين والأخلاق».

(١٣٩) وضع الشعرانى العديد من المؤلفات لهذا الهدف ومنها: «الكبرى الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و«البواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» وهما يعُجان بالدفاع عن ابن عربى خاصة، والحلاج وابن الفارض وغيرهما.

(١٤٠) لم يدخل مؤلف واحد للشعرانى تقريباً من هذه القضية، وإن كان مؤلفه «لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن» يعتبر من أهم المؤلفات اهتماماً بهذا الأمر.

(١٤١) من أهم مؤلفاته فى هذا الميدان «الميزان الكبرى»، وكذلك «كشف النعمة عن جميع الأمة».

(١٤٢) يذكر الشعرانى السبب فى تأليفه كتاب «كشف النعمة عن جميع الأمة» موضحاً هذه القضية بالقول: «فقد شكنا إلى مرأى لسان الحال ولسان المقال، جماعات من الفقهاء المتعبدين وأهل الحرف النافعة من المؤمنين ما يجدونه فى نفوسهم من كثرة الغم حين يسمعون العلماء يقرؤن مذاهبهم وينصرون أقوالها دون مذاهب غيرهم، وقالوا لى: قد التبس علينا شرع ربنا الذى تعبدنا به على لسان نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وعسر علينا تمييزه عما شرعه المجتهدون من أمته، وازدرانا لجهلنا غالب الفقهاء الذين لم تنقيد بمذاهبهم. فإن توضأنا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الآخر وضوءكم باطل. وإن صلينا على مذهب قالوا لنا أهل المذهب الآخر صلاتكم باطلة. وإن زكينا قالوا زكاتكم باطلة. وإن صمنا قالوا صومكم باطل، وهكذا فى سائر عبادتنا ومعاملاتنا. وماتعرف الحق مع أيهم حتى نعرفه ونقتصر عليه. وكل أهل مذهب يُريدون منا أن نكون على سياج مذهبهم فقط، ويتفرون من التقليد لغير مذهبهم إذا شاورناهم فى التدين به. وقد أوردت ذلك عندنا الحيرة والشك فى غالب أحوالنا وصرنا لا نعرف هل أفعالنا وأقوالنا وعقائدنا موافقة للشريعة أم مخالفة لها». ولهذا كله فقد ألف لهم الشعرانى هذا الكتاب لتيسير عليهم، موضحاً لهم أصول الشريعة الإسلامية الحقة، وأن كل المذاهب إنما تأخذ من تلك الأصول، ولذلك فكلها صحيحة. ولقد كان الكتاب من الصغر والبساطة واحتواء كل الأمور المهمة والثابتة

«فصار كتابنا هذا بحمد الله حاوياً لمعظم أدلة مذاهب المجتهدين.. فإنه جمع مع صغر حجمه أدلة المجتهدين المشهورة.. وملت فيه إلى الإختصار.. فلا أذكر من كل حديث إلا محل الإستدلال المطابق للترجمة.. ولا أذكر القصة التى سيق فيها الحديث إلا إن اشتملت على موعظة أو اعتبار أو أدب من الآداب.. ولا أكرر حديثاً فى باب واحد إلا لزيادة حكم ظاهر لم يكن فى الحديث الذى قبله.. لقد فعل الشعرانى ذلك مراعاة لظروف بسطاء الناس وكذلك العصر..» والذى دعائى إلى شدة هذا الإختصار مناسبة الزمان والسمعين من غالب الفقراء والمُحترفين وعامة المسلمين، وتمجيد ذكرهما هو المقصود من الحديث. ولم أمل فيه إلى تأويل حديث ولا إلى النسخ بالتاريخ كما يفعل بعضهم.. وجعلت باب الفهم مفتوحاً لكل سميع وناظر من كُمل العارفين والخلق أجمعين، فيفهم كل واحد على قدر ما قرأ فى قلبه بحسب جلاء مرآة قلبه وصداها.. وربت الكتاب على ترتيب كتب الفقه ليسهل الإطلاع عليه والكشف منه على غالب الناس لكثرة تداول كتب الفقه فيما بينهم بخلاف كتب المحدثين». ولا يفوت الشعرانى بعد ذلك كله أن يتحدث عن ضرورة التيسير على الناس، مُستشهداً فى ذلك بدعاء الرسول صلى الله عليه وسلم «اللهم من شق على أمتى فاشق اللهم عليه». ويُعقب الشعرانى على ذلك بالقول «ولا أحد أشق على الأمة من فقيه يحجر عليهم ويحكم بطلان عبادتهم ومعاملتهم وتطبيق نسائهم وسفك دمائهم ويحكم بكفرهم بأمور ولدها بعقله ورأيه، ولم يأت بها صريحاً كتاب ولا سنة، حتى تضيق الدنيا على العالمى منهم». وهكذا يظهر الشعرانى هنا من المنادين بالتخفيف عن الناس وبالتحديد عن المصرين خاصة - حتى أنه يُنهي مقدمة الكتاب بالقول: «فتأمل يا أئمة ما ذكرته لك فى جميع هذه الخطبة ووسع على الأمة كما وسع عليهم نبيهم صلى الله عليه وسلم، واعتقد أن الإنسان لو ترك العمل بكل ما لم تُصرح به الشريعة المُطهرة فلا حرج عليه ولا لوم فى الدنيا والآخرة إلا أن تُجمع عليه الأمة. فحينئذ يحرم خرقه، فهو مُحقٌ فى وجوب العمل بما صرح به الشريعة. قال تعالى [من يُشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وسامع مصيراً]». للشعرانى: كشف الغمة عن جميع الأمة، مكتبة مصطفى البابى، القاهرة، ١٩٥١، ج ١، ص ٩٤.

(١٤٣) انظر: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٣٥٢-٣٥٥ وغيرها من الصفحات. وانظر أيضاً: الشعرانى: لطائف المنن، ص ٧٥، ٧٨، ٨٢، ٨٤، ١٣٣، ١٥٠، ١٨٦، ١٨٨-٢٠٢ وغيرها من الصفحات. الليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٧٦، وغيرها.

(١٤٤) لعل أوضح دليل على ذلك هو الاهتمام الذى أولاه السلطان سليم فى إبان غزوه للشام ومصر، بمقام وجامع محيى الدين ابن عربى حيث هدمه وأعاد إنشائه بعد توسعته، وزاره السلطان، وأوقف له الأوقاف للإتفاق عليه، بعد إهماله فى العصر المملوكى. انظر للمزيد: شمس الدين

محمد بن طولون: مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، القسم الثانى، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٦٨-٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٠، ٨٤. (١٤٥) رغم وجود بعض المناوئين للشعراني فى الأزهر، فقد وُجِدَت مجموعة كبيرة وذات نفوذ من الشيوخ الذين دافعوا عنه وأبشروه. ومن هؤلاء شهاب الدين بن شلى الحنفى، والقنوحى الحنبلى، وشهاب الدين الرملى الشافعى، وشهاب الدين عميره الشافعى، وناصر الدين اللقانى المالكي، ومحمد البرهمتموشى الحنفى وغيرهم. انظر: الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨١-١٨٤، الكدنة الأحمر: ج ٢، ص ١٨٤، ١٨٥.

(١٤٦) من المعروف أن الرجل كان شافعيًا، أما فكره الأشعري، فهذا يتضح أيضاً من تكراره ذلك دائماً، ومن تأييده للأشاعرة على حساب المعتزلة وغيرهم. وفي هذا الإطار أيضاً نجد أن هناك رموزاً فكرية أشعرية كانت بمثابة المرجعية الرئيسية عنده، ومن هؤلاء أبو الحسن الأشعري، وأبو حامد الغزالي، وأبو الحسن الشاذلي، وإبراهيم الدسوقي، والعز بن عبد السلام، وجمال الدين المحلي، وعلى بن وفاء، وكمال الدين ابن أبي شريف، وجمال الدين السيوطي، وذكربا الأنصاري وغيرهم. انظر على سبيل المثال: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ٨ - ١٤، ج ٢، ص ٥٦، ٩٥ وغيرها من المصنفات.

(١٤٧) بِمُكِنَّا الثَّوْرَ عَلَى ذَلِكَ فِي حَدِيثِهِ عَنْ حُذَمٍ تَعَصَّبَ لَهُدْبِهِ، وَقَوْلُهُ بِتَكَامُلِ الْمَذَاهِبِ، وَ«عَدَمِ الْمُبَادَرَةِ إِلَى الْقَوْلِ بِتَعَارُضِ الْأَخْلَاقِ أَوْ كَلَامِ الْمُجْتَهِدِينَ» وَعَدَمِ مِيلِهِ لِلْجِدَالِ كَثِيرًا، وَقَوْلُهُ بِعَدَمِ الْخَوْضِ فِي مَعْنَى آيَاتِ الْمَصَافَات. انظر الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٧، ٧١، ٧٢، ٧٦، ٥٦٤، ٦٠٩.

(١٤٨) عن قضية المذاهب في مصر آنذاك ورأى الشعراي، يمكن العودة إلى ما كتبه محمد سيد كيلاني: الأدب المصري في ظل الحكم العثماني، القاهرة، دار الفرجاني، ١٩٨٤، ص ٣٦ - ٣٨. (١٤٩) أيد الشعراي - على سبيل المثال - مذهب إليه عمر بن محمد الأشبيلي الأشعري في كتابه «لحن العوام» من ضرورة الخلص من مطالعة كتابات المعتزلة وإخوان الصفا، وكذلك كتابات إبراهيم النظام، وابن الرولندي ومعمر بن المنني، وابن برجان، بل وبعض ما كتبه الزمخشري. لطائف المتن، ص ٣٩٤.

(١٥٠) انظر على سبيل المثال: لطائف المتن، ص ١٠٦، ١١٤، ١١٦، ١٢٥، ١٢٩، ١٣٠، ١٤٣، ١٤٧ - ١٤٩، ١٧٠، ١٧٢، ١٧٩، ١٨٠، ١٨٢، ١٨٣، ٢٠٣، ٢٠٨، ٢١٢، ٢١٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٣١ وغيرها. وعن اجتهاده في العباد، وأثرها في مجامع ودعوته المريدین للإقضاء به، انظر: الأنوار القدسية، في معرفة قواعد الصوفية، ص ٦٦.

(١٥١) ومن ذلك قوله: «فلو أن أصحابي عملوا بكل ما نصحتهم به، لكانوا كلهم علماء عاملين

زاهدين هادين مُهدين، ولكن لم يصح ذلك لداع قبلى ويعدى.. لطائف المتن، ص ٢٤٨.
(١٥٢) ومن ذلك قوله: فومما من الله به على، جعله تعالى لى من يُحيون السنة ويميت البدعة، بعد الفترة التى حصلت بعد موت الأشياخ الذين ماتوا ونحن أطفال.. وقوله أيضاً بأن من نعم الله عليه (إحيائى بعض أخلاق القوم التى اندرست.. لطائف المتن، ص ٤٨٥ - ٤٨٧.

(١٥٣) ومن ذلك قوله: فومما أنعم الله تبارك وتعالى به على: وصولى بحمد الله إلى مقام فى الإيمان النسبى لم أر أحداً من الأقران تخلق به إلا قليلاً.. لطائف المتن، ص ٥٠١.

(١٥٤) وذلك بقوله: فوأعلم يا أخى أئى لا أعلم فى مصر الآن أحداً من الفقهاء الظاهرين أقرب سداً فى طريقه إلى رسول الله (ص) متى، فإن بينى وبين رسول الله (ص) فيها رجلاً فقط.. لطائف المتن، ص ٤٩، ٥٠. وعن قوة سنده فى الطريق وفى لبس الخرقه أيضاً، انظر: الملىجى: مصدر سابق، ص ٦٥ - ٦٦. هذا مع ملاحظة أن ما ذكره الملىجى يؤكد قبول المصريين لما أشاعه عن نفسه.

(١٥٥) حيث يذكر أن الله أنعم عليه بـالإطلاع على بعض المتعمين والمُعذبين فى قبورهم.. هذا وإن كان قد حُجب عنه ذلك بعد فترة ترجمة به.. لطائف المتن، ص ١٣٣، ٢٧٥.

(١٥٦) ومن ذلك قوله: فومما من الله تبارك وتعالى به على أنه جعلنى من أهل الإلهام الصحيح غالباً: فكثيراً ما يسألنى انسان عن مسألة لا أعرف فيها نقلاً، فأتوجه إلى الله تعالى، فيُلهمنى المنقول فيها على المطابقة.. لطائف المتن، ص ٦٠٧.

(١٥٧) المصدر السابق، ص ٤٥٠.

(١٥٨) وفى ذلك يذكر أنه يطوف فى كل ليلة بمصر وجميع أقاليم الأرض.. وبعد أن يمدّها ويصف رحلته يقول: فوما أرجع إلى دارى فى مصر إلا وأنا ألث من شدة التعب، كئى كنت حاملاً جبلاً عظيماً. ولا أعلم أحداً سبقنى إلى مثل هذا الطواف.. لطائف المتن، ص ١٧٤.

(١٥٩) ومن تلك الأمثلة قوله: فوكذلك تعرض لى بعض الفسقة بكلام فاحش، فابتلاه الله تعالى بالجلد بعد سبعة أيام، حتى صابر الناس يتقنرونه إلى أن مات. وكذلك تعرض لى شخص آخر فسافر إلى الروم، فأسره الفرنج وتصر عندهم. ووقايى فى مثل ذلك كثيرة.. وإذا كان الشعرانى يتحدث عن ذلك فى أيام صغره، فمن الأولى أن تزداد قوة ليدّاته بعد كبره. لطائف المتن، ص ٦٤٠ - ٦٤٣، ٦٤٣.

(١٦٠) وفى ذلك يقول: فومما أنعم الله تعالى به على: اطلاعى على أسرار الحروف أوائل السور، والمعرفة فى الهجاء، على غير الطريق التى يعرفها أصحاب علم الحرف، وحقيقتها أنها أسماء أفلاك من السماء لا يعرفها إلا من كشف الله حجابها، وكل من تحقق بها قدر على عمل الطلسمات.. لطائف المتن، ص ٥٠٩.

(١٦١) المصدر السابق، ص ١٥٩.

- (١٦٢) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٦.
- (١٦٣) الشعراني: لطائف المنزل، ص ٦٠.
- (١٦٤) عن مجاهداته وتجاربه هناك الكثير. وانظر على سبيل المثال كتابه: لطائف المنزل، ص ٨٤ - ٨٧.
- (١٦٥) عن شدة اعتقاد الناس في الشعراني، وخاصة أصحابه انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٢٦.
- (١٦٦) لاحظ الدكتور زكي مبارك أن الشعراني «كان يحرص أشد الحرص على الظفر بالزعامة في التصوف والدين». راجع للمزيد: زكي مبارك: مرجع سابق، ج ٢، ص ٢٨٧.
- (١٦٧) لعل المطالع لكُتب التاريخ والطبقات، يستطيع العثور بجلاء على صدق ما نقول. فالجميع يتحدثون عن مكانة الشيخ العظيمة، وعن كراماته التي لا يُجادلون فيها. عن بعض ذلك انظر على سبيل المثال المليجي: مصدر سابق، ص ١٦٠ وغيرها من الصفحات. عبد الرؤف المناوي: الكواكب الدرية، ج ٤، ص ٦٩.
- (١٦٨) المليجي: مصدر سابق، ص ١٢٦.
- (١٦٩) من الأمور الطريفة أن الشعراني يتحدث عن أن الشيخ الجارحي نصحه بقوله: «لا تجعل لك قط مريدا، ولا مؤلفا، ولا زوية، وفر من الناس، فإن هذا زمان الفرار». ومن الواضح أن الشعراني لم يستجب لنصيحة شيخه. انظر: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٨.
- (١٧٠) للشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٩. ولقد ذكر المليجي أن الشعراني ينتمي لأكثر من خمس وعشرين طريقة. المليجي: مصدر سابق، ص ٦٦.
- (١٧١) يذكر الشعراني أن «جماعة» الشيخ محمد الشناوي طلبوا منه بعد موت شيخهم أن يتولى مكانه. ورغم قبوله ذلك في البداية «بسبب إلحاحهم» إلا أنه سرعان ما تراجع عن ذلك. ورغم تبريره ذلك ب«روية منامية وأها..» فرأيت كأنني أخيط النعال خياطة محكمة. فلما ألهي الفعل يتفلسف بنفسه كما كان أولاً.. فإنه يمكن تفسير ذلك في رغبة الشعراني الاستقلال بنفسه وتكوين طريقة جديدة، ليُرى فيها المريدين وفقاً لما يريد، كما أن نزعة الزعامية لها تأثير في ذلك. الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٦، ٥٧.
- (١٧٢) أرشيف الشهر العقاري: محكمة باب الشرعية، سجل ٦٣١، مادة ٦٢١، ١١٢٢ هـ / ١٧١٠م، ص ٣٦٦. وقد جاء في هذه الوثيقة اسم الشيخ «إسماعيل بن عامر» باعتباره «تابع الأستاذ الشرعاني» بالإضافة إلى ذلك جاء ذكر «المسجدة الشرعانية» عند الجبerty في أكثر من موضع. انظر على سبيل المثال: الجبerty: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د.ت، ط ١، ص ١١٩، ٤٧٩، ج ٢، ص ٣١٧.

(١٧٣) وفي ذلك يقول: فومما أنعم الله به على: أنه أشهرنى بالعلم، وحفظ القرآن في مصر وقراها، وجعلنى معدوداً من جملة فقهاء الزمان». لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(١٧٤) لطائف المتن: ص ٢٧٤ وغيرها من الصفحات. والواقع أننا نعثر على الكثير من ذلك أيضاً في تقييد علماء عصره على كتبه. انظر على سبيل المثال: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨٤.

(١٧٥) وفي ذلك يقول: فومما من الله تبارك وتعالى به على: وجود جماعة كثيرة مما يحبونى وأحبهم.. وأما المعتقدون في فلا يحصى عددهم إلا الله تعالى». لطائف المتن، ص ٦٧٤.

(١٧٦) يتحدث الشيخ عن أنه كان يخفى أعماله في العبادة أيام عدم شهرته، أما وقد اشتهر أمره، فإن الأمر قد اختلف: فوإنما كنت أخفى أعمالي قبل أن يشتهر إسمي في مصر وغيرها. وقد بلغت الشهرة حدما. ووالله إنى لأطلب في بعض الأوقات الخفاء فلا يتسرى. وأشتاق إلى بعض الإخوان، فلا أقدر على الخروج إليه لكثرة ما يشير الناس إلى بالأصابع، فأخاف أن أكون معدوداً من شر الناس كما ورد. ولذلك لبست الطيلسان، وصرت أرخيه على وجهي حتى لا أعرف. فلم يزل الناس يسألون من يقود بي الحمارة عنى حتى صاروا يعرفونى، ولو غطيت وجهي، ففتركت الطيلسان. ثم أنى قصدت بإرخاء الطيلسان على وجهي الآن كف البصر عن فضول الناس.». بالإضافة إلى ذلك، فإنه يتحدث عن أن الناس ترد هداياه إليهم مضاعفاً أضعافاً كثيرة. بل إن البعض ردها له سبعين ضعفاً. لطائف المتن، ص ١٦٣، ٦٨٣.

(١٧٧) عندما يتحدث عن صفوه وصفحه عن جميع الناس، فإنه يبرر ذلك بقوله: فوإنما عممت الحكم بالعفو والصفح عن سائر المكلفين من هذه الأمة المحمدية، لعلمى بأن اسمى صار مشهوراً في مصر وقراها، والشام، والحجاز، والروم، وبلاد المغرب. فلا يقع في مصر حركة إلا ويعلم بها أهل هذه البلاد لكثرة من يرد على مصر منهم». لطائف المتن، ٦٥٣. وقد جاء في مدح الشيخ محمد الكومى له في تقييده على كتاب «اليواقيت والجواهر».

هو العبد للموهاب وترجمته يعلم له في الشرق والغرب سائر
الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٨٠. وقد ذكر الشيخ الشعرانى أن أحد المشايخ المغاربة (من فاس) أرسل له هدية قيمة من الكتب. الطبقات، ج ٢، ص ١٣٤.

(١٧٨) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٧٥.

(١٧٩) من الواضح أن الشعرانى قد تعرض للعديد من الأمراض، وأن مرض الفالج - وهو المرض الشهير بين الصوفية - قد اشتد عليه منذ سنة ٩٦٠ حيث أودى بحياته. فهو يتحدث منذ هذا التاريخ عن ضعفه ومرضه وقرب وفاته. انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٩١ وغيرها من الصفحات. لطائف المتن، ص ١٣٥، ٣٠٤. وانظر: المlijى: ص ١٦٠.

(١٨٠) للميجي: مصدر سابق، ١٥٨-١٦١. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٢٤، ٢٥. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٢٠٢، ٢٠٣. ويقع مكان الزاوية الآن جامع المشهور والمعروف باسمه، في شارع بور سعيد بالقاهرة. وعلى يمين الداخل إلى الجامع، يوجد مدخل جانبي يؤدي إلى ضريح الشعرائي.

والواقع أن بعض من كتبوا عن الشيخ حتى الآن قد استخدموا لقب «الشعرائي» مثل الشرنوبى والجبرتي وزكى مبارك، واستخدم البعض لقب «الشعراوي» مثل النابلسي وسعاد ماهر، في حين استخدم البعض اللقبين مثل المحبى والزركلى وتوفيق الطويل، بل إن ما ذكر على غلاف كتاب الطبقات الكبرى - على سبيل المثال - هو لقب الشعرائي، ومع ذلك فإن ناسخ المخطوط - قبل طبعه - قد استخدم بالداخل لقب الشعراوي!! وأحسب أن الشعرائي نفسه هو الذى أوقع الجميع فى هذا الارتباك. فقد كتب لقبه بنفسه أحياناً على أنه «الشعرائي»، وفى أحيان أخرى على أنه «الشعراوي». وعلى أية حال فإن لقب «الشعرائي» هو اللقب الذى درج معظم الباحثين على استخدامه فى عصرنا. عن ذلك يمكن مراجعة: نجم الدين المغزى: الكواكب السائرة، ج ٣، ص ١٧٦. المحبى: خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، القاهرة، ١٢٨٤هـ ج ٢، ص ٣٦٤. وقد نقل المحبى عن المغزى ترجمته للشعرائي. عبد الغنى النابلسي: الحقيقة والحجاز، ص ٢٢٥. الشرنوبى: طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرفية، ١٣٠٥، ص ١٨. الجبرتي: عجائب الآثار، ج ١، ص ١١٩. الزركلى: الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤، ج ٢، ص ٦٠٩، ج ٤، ص ٣٢١. كحالة: معجم المؤلفين، ج ٦، ص ٢١٨. د. سعاد ماهر: مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، ج ٥، ص ١٢٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ١٧. هذا بالإضافة إلى كتاب الطبقات الكبرى للشعرائي، ج ١، صورة الغلاف، والصفحة رقم ٢، والصفحة رقم ١٠١ من الجزء الثانى.

(١٨١) للميجي: مصدر سابق، ص ٣٨. دائرة المعارف الإسلامية: المجلد الثانى، ج ١٣، مادة أحمد البدوى، ص ٣٠٩. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٣٠، ١١٧. وقد ذكر الميجي أن الشعرائي قد أنجب العديد من الأولاد، لكنهم ماتوا جميعاً فى حياته، ونحن نعرف أحدهم ويدهى محمد - وتوفى حوالى سنة ٩٤٧هـ والوحيد الذى عاش هو عبد الرحمن. كما نعرف أنه أنجب ثلاث بنات تقريباً هن: رقية ونفيسة وحسنى. ولقد بقيت ذرية الشعرائي من خلال ابنه عبد الرحمن، وترجم له النابلسي والمحبى والمتاوى والجبرتي وغيرهم، وتحدثوا عن تصوفهم، ولكن شتان ما بين حديثهم عن الشعرائي وحديثهم عن ذريته. ولقد بقيت ذرية الشعرائي حتى الآن، وكان منهم من قام على طباعة بعض كتبه. انظر على سبيل المثال: محكمة باب الشعريّة: سجل ١٠٤٦هـ/١٦٣٦م، مادة ٧٧ ص ٣١. لطائف المنن، ص ٣٦٥، ٤٩٤، ٥٧١. للميجي: مصدر سابق، ص ١٦٣.

الفصل الثانى

مؤلفات الشعراى ومفهوم السياسة فيها

من الطبيعى أن يرتبط الحديث عن الخطاب السياسى للشعراى بالبحث عن مفهوم السياسة عنده، وهذا ما يهتم به هذا الفصل فى الأساس. بيد أن هذه الدراسة تعتمد بشكل رئيسى على مؤلفات الشعراى، ومن ثم فمن المناسب تماماً هنا الإهتمام بتلك المؤلفات، لاسيما تلك التى وصلت إلى أيدينا، وتضمنت بشكل مباشر أو غير مباشر فكراً سياسياً.

كتب الشعراى الكثير من المؤلفات الكبيرة والمختصرات، لدرجة استرعت إعجاب البعض، واستدعت تعجب البعض الآخر. ولقد تباينت التقديرات فى تعدادها، حتى أن الخلاف بين الباحثين حول الكثير من الأمور والقضايا المتعلقة بفكر الشعراى وسيرته قد طال عدد مؤلفاته أيضاً. ففى حين يرى نفر منهم أنها سبعون مؤلفاً، يرى نفر ثان أنها تجاوزت السبعين عدداً، ويرى نفر ثالث أنها تزيد على المائة، بل و يرى نفر رابع أنها تقترب من الثلاثمائة مؤلف ومختصر^(١) وأخيراً فإن كاتب سيرته ومناقبه - الملىجى - يرى أنها تزيد على ثلاثمائة كتاب^(٢).

وفى سبيل الإقتراب من معرفة العدد الحقيقى لمؤلفات الشعراى، قُمنّا بمحاولة عمل إحصاء بها. ولقد عثرنا بالفعل على مئة وخمس وستين عنواناً من عناوين مؤلفات تُنسب إليه^(٣). ونعتقد أن هذا العدد قابل للزيادة، لاسيما وأن مؤلفات الرجل قد تناثرت هنا وهناك منذ فترة طويلة، وقد تؤدي متابعة البحث إلى العثور على المزيد منها^(٤).

لقد جاء تقييم مؤلفات الشعراى فى دائرة المعارف الإسلامية كما يلى: «.. ومعظم نشاط الشعراى فى التأليف قد إنصرف إلى التصوف. على أنه تناول فروعاً أخرى من المعرفة، وهى بعامه علوم القرآن، والعقائد، والفقه، والنحو، والطب. وكان الشعراى علماً كثير الإحاطة، أميناً، واسع المعرفة. لكنه خلا من روح النقد، تغلب عليه الأساطير. وكان إسرافه الشديد فى تقدير نفسه.. وكانت للشعراى مكانة عقلية مرموقة ينبغى ألا تُسرف فى تقديرها. ولا تنسى هذه الكتب بالأصالة، على الرغم من إصراره على نعتها بهذا الوصف»^(٥).

إن ما جاء في دائرة المعارف الإسلامية، يُمكننا القول بأنه - في إطاره العام - تقييم جيد. ورغم ذلك، لا بد من القول بأن الحكم الدقيق على مؤلفات الشعراني لم يتم بعد. وأحسب أن ذلك يحتاج إلى حصر تلك المؤلفات وجمعها، ثم تصنيفها، وقرائها قراءة دقيقة من قِبل مجموعة من الباحثين المؤهلين، كل في مجال تخصصه، وذلك لمعرفة التشابه من غير المتشابه، والجديد المُبدع من المنقول .. إلخ، على أن يتم ذلك في إطار من الموضوعية العلمية، والدراية بمصطلحات الصوفية وتورياتهم وفقه لغتهم، وكذا بتاريخ مصر آنذاك.

على أية حال، فقد اشتهر الشعراني بين معاصريه بأمرين مهمين: عُق تصوفه، وكثرة مؤلفاته، وكانت ممارسته للتصوف لا يُضاهيها إلا اِشتغاله بالتأليف. بل إن تأليف الكتب كان من أهم أدوات الشيخ في دعوته الصوفية؛ فبه أخضع المريدين، وأقنع المصريين، وألجم الأعداء، وتقرّب للحُكام - العثمانيين خاصة - لا سيما وأن الكثرة الكاثرة من مؤلفاته قد وُضعت في العصر العثماني.

وإذا كنا قد عرضنا كل مؤلفات الشعراني إجمالاً في ملحق خاص بها، فإننا هنا سوف نتعرض لبعض النماذج المهمة من تلك المؤلفات التي وصلت إلى أيدينا، واستطعنا العثور فيها على ملامح للخطاب السياسي للشيخ. والواقع أن أهمية العرض لمثل هذه النماذج في هذا السياق^(٦) إنما جاء لتلبية ظروف فرضتها طبيعة الدراسة. فهذه النماذج تُعتبر مفيدة لإعطاء صورة عامة عن تلك المؤلفات التي اعتمدت عليها الدراسة في الأساس، مع الإشارة والمقارنة بأعمال الشعراني الأخرى. ولقد حاولنا اختيار بعض الأعمال المهمة، والتي تعكس في الوقت نفسه العديد من النماذج الأخرى الغديدة والشبيهة من مؤلفات الشيخ. وإذا كنا بصدد دراسة الخطاب السياسي للشعراني من خلال عدة أمور، فإن الإحاطة بتاريخ وظروف تأليف كل مؤلف له يُصبح جد مهم في هذه الحالة، حتى نستطيع أن نضع خطابه والآراء السياسية له في السياق التاريخي الصحيح. أما أهم هذه المؤلفات / النماذج التي استخدمناها فهي كما يلي: -

١- الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية

وهو ليس من أول مؤلفات الشعراني، لكنه من أقدمها^(٧). ووفقاً لما ذكره بنفسه، فإنه بدأ في تأليفه في ١٧ رجب سنة ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م. ولا نعلم متى انتهى منه، وإن كنا

نعرف أن تأليف الكتاب لم يكن يستغرق من الشعرائى - فى الغالب - وقتاً طويلاً ، وإلا لما كان قد أُنجز كل هذا العدد الضخم من المؤلفات . والكتاب فى مجمله يتناول آداب العلاقة بين المريدين والشيخ ، وبينهم وبين بعضهم البعض ، وبينهم وبين المجتمع بشكل عام .. كل ذلك فى إطار رؤية الشعرائى التى استمدتها من تجاربه الشخصية ، ومن قراءاته . ولقد أسقط الشيخ فى هذا الكتاب بعض الآراء السياسية المهمة كما سنرى فى العديد من الصفحات التالية من الدراسة^(٨) .

٢- البحر المورود فى الموائيق والعهود

لم يذكر الشعرائى تاريخاً محدداً لتأليف هذا الكتاب ، وإن كنا نرجح أن ذلك قد تم فى الفترة من سنة ٩٣٣ - ٩٣٥ هـ / ١٥٢٦ - ١٥٢٨ م . فقد ورد اسم هذا الكتاب عنده فى لطائف المتن سابقاً على كتاب «كشف الغمة» الذى نعرف أنه انتهى من تأليفه فى سنة ٩٣٦ هـ . بالإضافة إلى ذلك ، فإن طبيعة محتويات الكتاب تتناسب وهذه الفترة ، لاسيما وأن كل الشيوخ الذين ذكرهم فيه ماتوا قبل سنة ٩٣٦ هـ . وإذا كان الشعرائى قد أورد حادثاً واحداً يعود إلى سنة ٩٣٩ هـ ، فإن من المرجح لدينا أنه أضاف هذا الحادث بعد ذلك ، وهو ما نراه قد فعله فى بعض مؤلفاته الأخرى عند إعادة نسخها . وعلى الرغم من أن الكتاب يهتم أساساً بذكر الموائيق والعهود التى أخذت - حسب قوله - عن المتصوفة عبر تاريخهم وتجاربه ، إلا أنه يعكس أيضاً بعض الآراء السياسية التى أخذ بها الشعرائى أو وضعها لمعاصريه ، لاسيما عند الحديث عن علاقة رجال التصوف بالسلطة^(٩) .

٣- الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر

ويذكر أحياناً باسم «الكبريت الأحمر فى علوم الشيخ الأكبر» . وقد ذكر الشعرائى أنه فرغ من تأليفه فى يوم الأحد الموافق ١١ رمضان سنة ٩٤٢ هـ ، وأنه اختصره من كتاب «لوائح الأنوار القدسية» الذى كان بدوره اختصاراً لكتاب «الفتوحات المكية» لابن عربى . والمطلع لهذا الكتاب يجده - شأن كل مختصرات الشعرائى - لم يقتصر فيه فقط على ما قاله ابن عربى ، بل أسقط فيه الكثير من آرائه الصوفية فى الفقه والحديث وتفسير القرآن . بالإضافة إلى ذلك ، فقد تبنى الشعرائى فى هذا الكتاب الكثير من آراء ابن عربى السياسية ، مع بعض الإضافات والتعديلات ، وهو ما سنراه خلال الدراسة^(١٠) .

٤- الجواهر و الدرر من كلام سيدى على الخواص

وقد فرغ من تأليفه يوم الجمعة الموافق ٢١ رمضان ٩٤٣ هـ / ١٥٣٦ م. ويبدو أن الشعرانى قد بدأ فى تأليف هذا الكتاب منذ وقت مبكر عن هذا التاريخ. ففهم ذلك من خلال مطالعة ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى . فقد أرسل الشعرانى إليه بخطوط الكتاب لقراءته. وحسبما يذكر الشعرانى ، فقد توفى الفتوحى نيف وعشرين وتسعمائة. ورغم صعوبة تصديق هذه الرواية للشعرانى ، فى ضوء معرفتنا بأن لقاءه بالشيخ الخواص جاء بعد وفاة الشيخ الفتوحى ، فإن هذا يُشير إلى أنه ربما بدأ فى تأليف الكتاب قبل سنوات - ربما طويلة - من تاريخ الإتياء من تأليفه له . وفى هذا الكتاب جمع الشعرانى ما قاله شيخه الخواص فى بعض القضايا من خلال مناقشات دارت بينهما. وأحسب أن اختيار الشعرانى للقضايا، وطريقة عرضه لها ، وكذا إضافاته وتعليقاته.. كلها تعكس أن الشعرانى لم يكن ناقلاً فقط، بل طرح فى هذا الكتاب - وبذكاء - بعض القضايا الخاصة بالعلاقة بالحاكم والطاعة له، وأدلى برأيه فيها ، وإن جعلها على لسان الشيخ على الخواص، والذي مات بعد حوالى سنتين فقط من تأليف هذا الكتاب وتداوله (١١) .

٥- البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير

ووفقاً لما يذكره الشعرانى، فإنه انتهى من تأليف هذا الكتاب فى السابع من رمضان سنة ٩٤٤ هـ / ١٥٣٧ م. أما الكتاب فقد تضمن ما يقرب من ألفين وثلاثمائة حديث. وأهم ما يميزه هو ذكره فيه لأحاديث ضعيفة وأخذها بها، وأن بعض هذه الأحاديث كانت ذات مغزى سياسى مهم للغاية. إن هذا الكتاب يوضح كيف استخدم الشعرانى الحديث فى خدمة القضايا السياسية ، وذلك فى إطار اتباعه للكثير من «السلف» فى ذلك (١٢) مثل جلال الدين السيوطى فى كتابه «الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة» (١٣).

٦- الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلديهم في الشريعة المحمدية .

ولهذا الكتاب اسم آخر، وهو «الميزان الكبرى». وفيه حاول الشعراني أيضاً إثبات أن المذاهب الفقهية الأربعة - الشافعي والحنفي والمالكي والحنبلي - متكاملة وغير متباينة، وأن الأخذ برأى أى مذهب منها لا يعد نقصاً في التدين ولا يقلل من قيمة المذاهب الأخرى ولا أصحابها أو أتباعهم، وأن الجميع استقى اجتهاده من الشريعة في إطار مرتبى التخفيف والتشديد. ورغم أن الكتاب هو كتاب فقهي في الأساس، إلا أننا بإمكاننا أن نستخرج منه العديد من الأمور السياسية؛ بداية من الإهتمام بمذهب أبى حنيفة بعد الغزو العثماني لمصر، وصولاً إلى أهمية وشروط تنصيب الحاكم «الإمام»، مروراً بضرورة الطاعة لأولى الأمر، والموقف من الخارجين.. إلخ. وإذا كان الشعراني قد عرض الكثير من الأمور في إطار النقل عن أئمة المذاهب، فإن هذا لا يقلل من نسبة ما نقل إليه في ضوء معرفتنا بضرورة ذلك في علم الفقه وعلم الحديث وغيره من العلوم الدينية، بالإضافة إلى أن الشعراني كانت له آراء - أو اجتهاداته - التي عرضها بشكل مباشر أحياناً، وأحياناً أخرى بشكل غير مباشر. والكتاب لا تعرف سنة تأليفه بالتحديد، وإن كان من الواضح أنه قد وضعه في منتصف أربعينيات القرن العاشر الهجري، وهو في قمة نضجه الفكري. ونحن نعتقد ذلك بسبب المستوى الفكري للكتاب وأهدافه، إضافة إلى أنه يُورد حادثة تعود إلى سنة ٩٤٧هـ (١٤).

٧ - دُرر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص

وقد إنتهى من تأليفه في السابع من رجب سنة ٩٥٥هـ / ١٥٤٨م. وعلى الرغم من أن الكتاب يبدو - من خلال عنوانه - وكأنه مجموعة من فتاوى الشيخ على الخواص في أمور الدين والدنيا التي استطاع الشعراني «الغواص» أن يلتقطها دون أن يُضيف عليها من عندياته، فإن الأمر ليس كذلك بالضبط، حيث كان للشعراني دوره ووجوده فيما ورد بالكتاب. ولعل ذلك هو ما يمكن ملاحظته من أن الشعراني هو الذى كان يطرح الأسئلة، ويصيغ الإجابة، ويضيف إليها ما يراه مناسباً بما قرأه أو سمعه، وكما سنوضحه في حينه عند اقتضاء الحال. وقد تذرر أحياناً في ذلك بأن الشيخ الخواص كان «أمياً

لا يقرأ، ولا يكتب. فلسانه يُشبه لسان السُرّاني تارة والعبري تارة. فإذا علمتُ أن الجواب لا يُدرَك إلا ذوقاً ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه. وعلى كل حال فإن الشعراني لم يكتب هذا الكتاب إلا بعد مرور عشر سنوات من وفاة الخواص، وهو ما يعني أن إمكانية نسيانه لبعض الأقوال أو آراءه الخاصة فيما كتب قد أصبحت واردة تماماً. إن الشعراني لم يُنكر ذلك حين قال: «واعلم يا أخى أنه لا يُمكننى استحضار جميع ما سمعته منه من العلوم والمعارف لكثرة نسيانى، وضعف جنائى». على أية حال فقد تضمن الكتاب الكثير من القضايا والإسقاطات السياسية التى تعكس رؤية الشعراني نفسه، مثلاً تعكس رؤية شيخه. ولذلك إذا كان الكتاب يتضمن العديد من الآراء ذات الصبغة السياسية اللاذعة فى نقدها، فإننا نرى أن نسبتها إلى الخواص فقط لا يحمل إلا وجهاً واحداً من الحقيقة، وأنها تُعبر عن رأى الشعراني أيضاً أو أنه مستولاً عنها هو الآخر؛ بداية من اختياره للأسئلة، وصولاً إلى صياغة إجاباتها بالشكل الذى وصل إلينا، وهو ما سنوضحه فى حينه بشكل واف (١٥).

٨- اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر

أنه الشعراني فى فترة إقامه لكتابه السابق تقريباً، حيث يذكر «وكان الفراغ من تأليفه فى يوم الإثنين المبارك سابع عشر رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة». وفى موضع آخر يتحدث عن أنه أنجزه فى أقل من شهر ١١. ولقد كان الهدف من الكتاب - حسب قول الشعراني - هو «المطابقة بين عقائد أهل الكشف وعقائد أهل الفكر». ورغم ذلك فإن الشعراني قد عرض فيه قضايا مهمة فى بعدها السياسى مثل: تنصيب الإمام، وشروطه، وشروط طاعته وعصيانته، وقضية عدل الحكام وظلمهم، والعلاقة بين المشايخ والحكام، ومشروعية الحكم بالشرعية الإسلامية أو بالقانون الوضعى.. إلخ، وهى من الأمور المهمة فى دراستنا كما سنرى (١٦).

٩- الطبقات الكبرى

وله عنوان آخر، وهو «لوائح الأنوار فى طبقات السادة الأخيار». وقد إنتهى من تأليفه فى ١٥ رجب ٩٥٢ هـ/ ١٥٤٥ م، وذلك وفقاً لما ذكره بنفسه، وإن كان الكتاب يتضمن تراجم قليلة لبعض من توفوا بعد هذا التاريخ مثل ترجمته للشيخ على الكازرونى المتوفى

٩٦٠ هـ / ١٥٥٢ م، وهو ما يعنى أن الشعراني قد أضاف له بعد ذلك ، وأعاد نسخه وذلك فى حوالي سنة ٩٦٠ هـ. والكتاب يتضمن معلومات مهمة للغاية عن الآراء والممارسات السياسية للشعراني وشيوخه، وعن الحالة الفكرية والاجتماعية بل والاقتصادية فى مصر بشكل عام، وخاصة منذ النصف الثانى من القرن التاسع عشر الهجرى / الخامس عشر الميلادى . ومن ثم فإن هذا الكتاب يُعتبر لدراستنا من أهم كتب الشعراني التى وصلت إلى أيدينا (١٧).

١٠ الميزان الخضرية

وهو فى فقه المذاهب الأربعة، ومدى أخذهم بالتخفيف والتشديد فى العبادات والمعاملات بما يتناسب والشرعية الإسلامية، وكذا بما يتناسب واختلاف الناس فى قدراتهم على التحمل. وعن سبب تأليفه للكتاب يقول الشعراني: «لما من الله تعالى على بالتبحر فى علم الشريعة أسوة أمثالى، وصرت أطلع كتب الشريعة المطهرة فى الخلاف النازل والعالى؛ إتسع عندى الخلاف جداً، وصرت أطلب من نفسى المطابقة بالجنان واللسان فى الاعتقاد الجازم أن سائر الأئمة المسلمين على هدى من ربهم، فلم أقدر على ذلك. فسألت عنه جميع من وجدته من علماء مصر وصوفيتها، فلم يطلعنى أحد منهم على وجه جامع، وصرت كلما أجمع بين قولين أو مذهبين فى باب، يتناقض الأمر على فى باب آخر. فتوجهت إلى الله تعالى ، و سألته أن يجمعنى على أحد عنده علم ذلك. فمن الله تعالى على ؛ وتفضل وأجاب سؤالى ، وجمعنى على سيدنا ومولانا أبى العباس الخضر عليه الصلاة والسلام، و ذلك فى سنة إحدى وثلاثين وتسعمائة. و بناء على ذلك، فإن توضيح الشعراني لما أجمله له «الخضر» وتأليفه بالتالى لهذا الكتاب قد تأخر كثيراً، حيث جاء فى النسخة الموجودة لدينا أن الإتيان من التأليف كان فى سنة ٩٦٣ هـ . وعلى أية حال، فالكتاب يتضمن بعض الأمور ذات الصبغة السياسية، مثل قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فى وجه الحكام ونجاء المجتمع، هذا بالإضافة إلى الدفاع عن الإمام أبى حنيفة ومذهبه، وهى أيضاً قضية دينية ذات أبعاد سياسية واضحة بعد الغزو العثماني لمصر، لاسيما وأن البعد السياسى للمذهب الحنفى كان قد أطل برأسه فى مصر وكان هناك من يعارضه، ربما كنوع من أنواع الرفض للوجود والسيطرة العثمانية على البلاد (١٨).

١١- لطائف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله سبحانه وتعالى على الإطلاق.

وهذا الكتاب هو أهم كتب الشعرانى التى إعتدنا عليها فى دراستنا هذه. فقد ضمّنه الحديث عن نفسه منذ أن كان صغيراً، وحتى مستهل شهر ربيع الأول سنة ٩٦٠ هـ، وهو تاريخ الإنتهاء من تأليف الكتاب، مع ملاحظة أنه أضاف بعد ذلك بعض الأمور التى تعود إلى سنة ٩٦١ هـ. لقد كتب عن علاقته بشيوخه، ومريديه، والفقهاء، وطوائف الحرف، والتجار، والعامة، والباشوات، والقضاة، والأمراء، ومشايخ العربان وغيرهم من رموز السلطة. وكتب عن علاقته بالريف والمدينة، وعن فقره وغناه، وعن زاويته.. إلخ. ورغم التداخل والإضطراب والتناقض فيما كتبه أحياناً، إلا أن الباحث يمكنه - مع بعض الصبر والتدقيق - أن يخرج بمعلومات مفيدة للغاية من هذا الكتاب عن موقف الشعرانى السياسى، وكذا عن خطابه للسلطة وللمصريين^(١٩).

١٢- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية

وقد إنتهى من تأليفه فى العاشر من ذى الحجة سنة ٩٦١ هـ. والكتاب يتضمن هدفاً رئيسياً، يتمثل فى القواعد والآداب التى يجب على المريد أن يتحلى بها فى حياته الصوفية، وقد جاءت المقدمة والأبواب الثلاثة والخاتمة لتدور فى هذا الهدف «فالمقدمة فى بيان عقيدة القوم، وبيان سندهم بتلقين الذكر والباس الحرقه، وآداب الذكر. والباب الأول: فى ذكر بُدْء فى آداب المريد فى نفسه. والباب الثانى: فى ذكر بُدْء من آداب المريد مع شيخه. والباب الثالث: فى ذكر بُدْء من آداب المريد مع إخوانه وأصحاب شيخه. والخاتمة فى بيان آداب لا تختص بالشيخ والمريد، بل هي عامّة لجميع الخلق». ورغم ذلك الترتيب لفصول الكتاب، فإنه يتضمن معلومات مهمة عن مفهوم السياسة عن الشعرانى، وكذا علاقته - وغيره من المشايخ - بالحكام. والواقع أن بعض ما جاء فى هذا الكتاب - شأنه شأن غيره من كُتب الشيخ ذات الصبغة أوالأهداف الصوفية - إذا ما استُخدم بوعى ودقة، يُمكن أن يفيد كثيراً فى استكمال - أو تأكيد - فهم بعض القضايا التى تتصل بالفكر والخطاب السياسى للشعرانى^(٢٠).

١٣- تنبيه المغترين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر كان الهدف المباشر الذي ألف الشعراني من أجله هذا الكتاب هو إظهار ما كان عليه السلف من صفات صالحة في معاملتهم مع الله والناس، ومدى خروج أهل عصره عن ذلك سواء منهم الفقهاء أو المتصوفة. بيد أن الكتاب كان له هدفاً آخر غير مباشر ذكره الشعراني بنفسه في أكثر من موضع. فهو يذكر في مقدمة الكتاب هو كان الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب ما رأيته من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان ابن عثمان، فى النصف الثانى من القرن العاشر، على ما إختلسه العمال وغيرهم من ماله نُصرة له، وما رأيته أحدًا من علماء الشرع يُفتش على ما إندرس من معالم أخلاق الشريعة المحمدية نُصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا السلطان نصره الله. فأخذتني الغيرة الإيمانية على الشريعة وألفت هذا الكتاب كالمُبين لما إندرس من معالم أخلاقها فى دولة علماء الظاهر والباطن»^(٢١). وقد كرر هذا السبب وأضاف إليه فى «الطبقات الصغرى» حيث ذكر أنه أوضح فيه «ما نُقص من أعلام الدين»^(٢٢). ورغم الهدف الدينى «المثالي» للكتاب، فإنه يحتوى على بعض الأمور السياسية المهمة. فهناك نوع من النقد غير المباشر للسلطة بسبب اهتمامها بالمحافظة على أموال السلطان فى مقابل عدم الإهتمام بأمور الدين، وموقفه من السلطة تجاه قضايا المصريين، وفلسفة علاقته مع رموز السلطة. والشعراني لم يُحدد تاريخاً لانتهاه من تأليف هذا الكتاب، بل ولم يُحدد تاريخاً لوفاة الشيخ شهاب الدين البهوتى الذى كان من أسباب تأليف هذا الكتاب.^(٢٣) وعلى أية حال فإننا نعتقد أن ذلك قد حدث فى النصف الأول من خمسينيات القرن العاشر الهجرى، أى فى أواخر عهد داود باشا الخادم والذى انتصف بالقسوة وسفك الدماء^(٢٤) وبالطبع قبل وفاة السلطان سليمان القانونى سنة ٩٦٦ هـ / ١٥٥٨ م.

١٤- الدرر المنتورة فى بيان زيد العلوم المشهورة

وهو كتاب صغير الحجم، نُشر فى مصر بعنوان آخر هو «خلاصة علوم الإسلام». وقد لخص فيه للمريدين فى زوايته والمترددین عليها، تلك العلوم المهمة فى عصره، ومنها التفسير، والفقه، وأصول الفقه، وأصول الدين، والنحو، والمعانى، والبيان، والتصوف

والكتاب - كنموذج آخر من كتب الشعراني الأخرى التى على شاكلته - يتضمن بعض الإسقاطات السياسية الخاصة بالموقف من الغزو العثمانى وأثاره على العلوم (٢٥). ولا نعرف تاريخ تأليفه لهذا الكتاب، وإن كان من الواضح أنه تم بعد بناء الزاوية، بل وبعد شهرة الشعراني الواسعة.

١٥- مختصر تذكرة القرطبي

وهو كتاب إختصر فيه كتاب «التذكرة» للشيخ أبى عبد الله محمد بن أحمد بن أبى بكر الأنصارى الخزرجى الأندلسى القرطبي. وقد أطلق عليه الشعراني اسماً آخر هو «التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة»، والعنوان الأخير يعكس طبيعة الكتاب والهدف الرئيسى منه. ومع ذلك فنحن نجد به الكثير من الأمور الأخرى مثل طاعة ولى الأمر ولو كان ظالماً، والعلاقة بين عدل الحاكم أو ظلمه وبين طاعة الناس لله، والموقف من التردد على نوى السُلطة والعلاقة معهم. ولقد ورد فى نهاية الكتاب - نقلاً عن أحد مخطوطاته - أن الفراغ من تأليفه كان يوم السبت سابع عشر ربيع الأول سنة ثمان وتسعمائة. ومن الواضح أن هذا غير صحيح، وربما كان هناك خطأ مطبعياً. فالشعراني فى ذلك التاريخ كان لا يزال صبيّاً صغيراً يعيش فى قريته. وهو يتحدث عن بعض شيوخه - الذين ماتوا فى ثلاثينيات أو أربعينيات القرن العاشر - بمصطلح «رحمهم الله» بما يعنى أنهم كانوا قد توفوا عندما أُلّف هذا الكتاب. وأخيراً فإنه يتحدث أحياناً عن أهل النصف الثانى من القرن العاشر. ومن ثم فإن تاريخ تأليف هذا الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ (٢٦). تلك كانت بعض أهم مؤلفات الشعراني التى عثرنا عليها، واستفدنا منها فى دراستنا هذه. وبطبيعة الحال فإن هناك العديد من المؤلفات الأخرى التى لم نعر عليها حتى الآن، رغم ثقتنا بأهميتها، وأنها تتضمن فكراً سياسياً واضحاً. ومن أهم تلك المؤلفات «إرشاد المغفلين من الفقهاء والقراء إلى شروط صحبة الأمراء» وهو الكتاب الذى بسط فيه المبادئ التى يجب أن تقوم عليها العلاقة الصحيحة بين الشيخ الصوفى والأمير (٢٧). ومنها «أدب القضاة» و«علامات الخزلان على من لم يعمل بالقرآن» و«فتاوى الشعراني». إن من المهم هنا التأكيد على أننا نتحدث عن صوفى يتحدث فى الأمور السياسية، وليس عن سياسى يتحدث فى التصوف. ولذلك فنحن لا نستطيع أن نعثر على آرائه السياسية إلا متضمنة فى كتاباته الدينية / الصوفية، وبشكل غير مباشر فى كثير من

الأحيان. وعلى أية حال فإن المؤلفات التى عرضنا لها أنفاً، تحمل فكرًا سياسيًا أكيداً، وإن تباينت فى مستوياتها. فأراء الشعرائى السياسية تبدو هادئة وغير مباشرة أحياناً، وزاغة ومباشرة فى أحيان أخرى. ويمكن القول بشكل عام أن خطاب الشعرائى، والمتضمن فى هذه المؤلفات، قد تدرج مع مرور الزمن، وبما يتناسب وغمو مكانته الصوفية والإجتماعية والإقتصادية. هذا وإن كان الفصل الزمنى الحاد لمراحل هذا الخطاب، يبقى من الأمور الصعبة للغاية، وغير المضمونة نتائجها بشكل دقيق.

ويمكننا القول أن الشيخ فى مؤلفاته الأولى - قبل بناء الزاوية - كان جامعاً بين الكتابة فى علوم الدين والتصوف، وإن تحاشى الإحتكاك بالفقهاء^(٢٨). أما الآراء السياسية له فكانت غير واضحة، حيث كان مؤالياً فيها لآراء شيوخه تماماً. ومنذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، أصبحت مؤلفاته أكثر اهتماماً بالطريق وشيوخه ومريديه، كما أصبحت أكثر تضمناً للآراء السياسية الخاصة به. ومع مرور الزمن وتطور الأمور، زادت جرعة الآراء السياسية فى مؤلفاته، وإتسعت مساحة الخطاب السياسى فيها و زادت حدته، لينتهى الأمر بأن يُفرد مؤلفات خاصة عن أسس العلاقة بين الحكام والحكومين، وعن قضية الحكم بالقرآن (الشريعة) وتلك أمور مهمة للغاية، وتعكس التطور التدرجى الذى نتحدث عنه فى الخطاب السياسى للشعرائى.



إن الحديث عن «الخطاب السياسى» للشعرائى يعنى أن الشيخ كان له «مفهومه للسياسة» وهو ما سنحاول العثور عليه فى كتاباته. بيد أننا بحاجة للقول منذ البداية بأن مفهومه للسياسة، ومن ثم خطابه، قد تأثر بعدة أمور، يمكن تناولها فيما يلى:

أولاً : الوضع السياسى لمصر

شهد الوضع السياسى لمصر تغيراً جوهرياً فى حياة الشعرائى، وكان السبب الرئيسى لذلك يتمثل فى سقوط حكم الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية. وعلى الرغم من أن الدولة المملوكية كانت ضعيفة فى أواخر أيامها، إلا أنها كانت - وفى التحليل الأخير - دولة ذات سيادة، ولها سياساتها الداخلية والخارجية الخاصة بها. ولقد اختلف الأمر تماماً فى العصر العثمانى.

فمصر «الولاية» لم يعد لرموز الحكم العثمانى فيها - بدءاً من وزيرها «الباشا» مروراً بكل من هم دوتها، لاسيما فى القرن السادس عشر.. لم يعد لهم دوراً سياسياً أساسياً فيما يتصل بالعلاقات «السياسة» الخارجية. وذلك لكون العاصمة استانبول ورجالها قد قاموا بهذا الدور، فى حين بقيت مصر مجرد ولاية تابعة لا أكثر، يتابع أهلها وحكامها - وعن بُعد فى الغالب - ما يدور فى السياسة الخارجية من أحداث، ويشاركون فيها فقط - وعندما تُطلب منهم المشاركة - ببعض المجهود العسكرى فى حروب الدولة العديدة، سواء على الجبهات الأوربية أو الصقوية، أو فى اليمن وغيرها من المناطق العربية المضطربة. وهذا يعنى أن الحياة السياسية فى مصر كانت تتضمن فى الأساس تسيير أمور «الولاية» فى النواحي الإدارية والقضائية والاقتصادية، وحسبما يسمح به القانون العثمانى. ولقد كانت مسئولية الحكام واهتمامات المحكومين تتوقف عند تلك الحدود المحلية، ونادراً ما كانت تخرج عنها. ومعنى آخر أدى تحول مصر من دولة ذات سيادة إلى ولاية تابعة، إلى حجب الكثير من الأمور السياسية الخارجية المهمة عن أعين المصريين، ليُصبح إهتمامهم «محلياً» فى الأساس، بل وليُصبح دور مصر فى السياسة الخارجية دوراً هامشياً^(٢٩).

من ناحية أخرى، فإن وجود الدولة المملوكية بجهازها الحاكم ومؤسساتها بين أظهر المصريين وأمام أعينهم، كانت له آثاره الإيجابية على الوعى السياسى لديهم. يتضح ذلك من عدة أمور؛ منها: مشاركة المصريين بنصيب كبير فى السلطة آنذاك، وخاصة فى وظائف القلم والقضاء^(٣٠) وهو النصيب الذى تقاسمه معهم العثمانيون بعد ذلك، حيث تراجعت مكانة ووظائف المصريين كثيراً فى العصر العثمانى لصالح غيرهم، على الأقل فى النصف قرن الأول من الحكم العثمانى^(٣١). ومنها النتائج التى ترتبت على تغير «تركيبية ومفهوم السلطة» فى مصر. لقد كانت رؤيتهم للسلطان المملوكى، ووصولهم إليه، ومُخاطبتهم إياه، ونقده أحياناً.. من الأمور غير الصعبة ولا المستحيلة، بل كانت سهلة نسبياً مقارنة بما حدث فى العصر العثمانى، والذى أصبح السلطان فيه بالنسبة للمصريين رمزاً سامقاً وبعيداً، يسمعون عنه ولا يرونه، ويُنفذون أوامره ولا يستطيعون الإحتجاج عليها بسهولة أو دون عقاب.

إذن لقد تغير مفهوم السلطة في مصر في القرن السادس عشر، وحل الباشا العثماني محل السلطان المملوكي، بل وتعددت مراكز السلطة، فلم تعد مملوكية / مصرية فقط، بل أصبحت عثمانية / مملوكية، وأخيراً - وبشكل ضيق للغاية - مصرية. ناهيك عن أن الحكام الجدد - العثمانيين - لم يكونوا يعرفون اللغة العربية ولا يهتمون بها بمثل ما كان عليه الحكام القدامى؛ أي المماليك^(٣٢).

والخلاصة، أن الوضع السياسي في مصر في العصر العثماني قد اختلف كثيراً عنه في العصر المملوكي. ولقد كان من الطبيعي أن تنعكس ذلك على طبيعة العلاقة بين المصريين والسلطة، ومن ثم على مفهوم السياسة عند المصريين، لا سيما في القرن السادس عشر، عندما كان الحكم العثماني لا يزال قوياً. ولقد كان الشعراى نموذجاً للتأثر بذلك كله.

ثانياً: الوجود السياسي للمتصوفة في الدولتين المملوكية والعثمانية

إن المتعارف عليه هو أن المتصوفة قد حازوا - على الدوام - مكانة متميزة عند الحكام في الدولتين المملوكية والعثمانية. بيد أن التمعن في تلك المكانة يكشف لنا عن تباينات جد مهمة. فالدور السياسي للمتصوفة - في أواخر العصر المملوكي - قد شهد ثغوراً ملحوظة، لا سيما مع إرهابات الغزو العثماني للشام ومصر، عندما كانت السلطة في حاجة لدعم رجال الدين والمتصوفة، وهو الدعم الذي إحتاجته السلطة العثمانية الجديدة في بداية أمرها أيضاً^(٣٣). بيد أن الأمور قد اختلفت بعد الغزو العثماني. فالحكم الجديد أثر أن يضع حدوداً لنفوذ العناصر المحلية وأنشطتها، وكان المتصوفة أحد تلك العناصر المهمة. صحيح أن الدولة العثمانية كانت تشجع التصوف تماماً، لكنها فصلت - في الوقت نفسه - بين النشاط الصوفي، وبين الممارسات السياسية التي يخشى منها، ووضعت قيوداً وحدوداً على عملية جمع الشيوخ للمريدين. وعندما كان البعض منهم لا يلتزم بتلك الحدود، فإنه كان يعاقب على ذلك بالنفي أو القتل. ولقد كان الشعراى مثدركاً تماماً لحقيقة الوضع القائم آنذاك، ومن ثم انعكس ذلك على خطابه السياسي، وكذا على مفهومه للسياسة^(٣٤).

صفوة القول، أن دور المتصوفة السياسى قد ازداد فى أواخر العصر المملوكى وإبان الغزو العثمانى، لكنه عاد لينحسر مع الحكم العثمانى. وعلى الرغم من أن النصف الثانى من القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى سوف يشهد تطوراً فى الدور والثقل السياسى للمتصوفة، إلا أن هذا التطور كان بطيئاً، ولن تظهر نتائجه الواضحة إلا قرب نهاية القرن، أى بعد وفاة الشेरانى.

ثالثاً : وضع الشेरانى فى المجتمع

من الطبيعى أن يتأثر الخطاب السياسى للشعرانى ومفهومه للسياسة، بالوضع الدينى والإجتماعى والوظيفى الذى عاشه. وكما يتضح مما أوردناه فى الفصل الأول، فإن الشيخ فى صغره وكبره وفقره وغناه.. كان ينتمى إلى المصريين «الحكومين» لا إلى الحكام المماليك أو العثمانيين. والرجل منذ بدأ حياته إلى منتهائها، لم يرتق منصباً من المناصب الرسمية التى كانت معروفة فى عصره، أى لم يصبح فى يوم من الأيام من رجال السُلطة والحكم. ومن ثم فأحكامه على الأمور لم تكن كأحكام أحد رجال السيف، أو حتى رجال القلم من لم يؤغلوا فى التصوف، بل كانت أحكام الشيخ الذى قرأ الكثير والكثير من الكتب، وتلمذ فى تعليمه وتصوفه على يد الكثير من المشايخ المخضرمين، كما تربى على يديه المثالث - بل الآلاف - من الأتباع فى الطريق الصوفى والزاوية، وتدرج فى وضعه الإجتماعى من الفقر المدقع إلى اليسر والثراء، واستفاد من علاقاته الواسعة بالناس على مختلف مستوياتهم.

وهكذا فإن خطابه - من هذه النواحي - كان ينبع من مصادر مختلفة. وفى كل الأحوال فإن الشيخ لم ينس كونه صوفياً مصرياً، وليس من الصوفية الواردين إلى مصر من خارجها؛ وأنه من «الرعية»، وليس من أصحاب السُلطة الرسمية - الزمنية أو الدينية - سواء من العثمانيين أو المماليك، أو حتى بعض المصريين.

رابعاً : التنافس بين المتصوفة

وتلك قضية كانت من الأهمية فى خطاب الشعراى السياسى، بل واحتلت دائماً موقعاً مهماً فى كل كتبه تقريباً، لأن التنافس كان قائماً على أشدهُ بين المتصوفة خاصة منذ الغزو العثمانى لمصر. صحيح أن هذه القضية / الظاهرة قديمة تماماً وتعود إلى فترات وظروف سابقة ؛ لكن من المهم القول بأن التنافس فيما بين المتصوفة قبل العصر العثمانى كان متوزعاً ما بين التصوف المحض، أو إظهار الكرامات لجذب المريدين، أو التنافس فى مُجابهة الحكام بشكل مباشر، أو للتقرب من الحكام. أما العصر العثمانى - والقرن السادس عشر بشكل خاص - فإنه سيشهد تنافساً غير مسبوق بين المتصوفة لمألاة رموز السلطة بغية التقرب منهم، سواء للحصول على المغام، أو للإحتماء بهم فى ظل قوة وقسوة الحكم الجديد^(٣٥). ولقد كان الشعراى - فى التحليل الأخير - جزءاً من تلك الظاهرة. صحيح أنه غاب تلك الأمور على غيره ، وبرر أفعاله وأقواله بتبريرات مثالية عديده. بيد أن إمعان النظر فيما فعله وكتبه الشيخ، سيؤدى بنا فى النهاية إلى القول بأنه فعل مثلما فعلوا، وإن كان بقدر أكبر من «التعقل» و «الذكاء الإجتماعى».



إن القارئ لكتابات الشعراى يجده يتحدث عن «السياسة» فى كل كتبه تقريباً، بل و لربما تكرر هذا المصطلح عشرات المرات فى الكتاب الواحد. ولقد إنصب مُصطلح السياسة عنده على ثلاثة مفاهيم رئيسية^(٣٦). فهناك السياسة كمرادف لحكم الناس، وهذا المعنى ينطبق - زمنياً - على كل العصور، وليس على العصر العثمانى فقط. وهناك السياسة بمعنى فن التعامل مع الناس، وفهم أمورالحياة التى تغيرت و إختلطت. وأخيراً هناك السياسة بمعنى فن التعامل مع السلطة. أما «الزمان» الذى ينطبق عليه المفهومين الأخيرين، فهو العصر العثمانى خاصة. فالعصر العثمانى دائماً هو محل الريبة والإتهام، وهو الذى يحتاج من الإنسان - فى نظره - إلى «السياسة» مع الناس والحكام.

أولاً : مفهوم السياسة كمرادف لحكم الناس، والحكم بينهم. ويُعتبر هذا المفهوم هو أقل المفاهيم الثلاثة وروداً في خطاب الشعرائى، وأكثرهم عمومية. ويدوره ينقسم هذا النوع عنده إلى ثلاثة أنواع. أما النوع الأول فهو ما يُسميه بـ «السياسة الحكيمية» فى مقابل «الشرعية». أما معنى السياسة الحكيمية، فهى السياسة التى اتبعها الحكماء «الأكابر» قبل نزول الرسالات السماوية إلى الأرض، وذلك لتسيير أمور الناس الحياتية. ونظراً لاعتماد تلك السياسة على الإجتهدات الشخصية «الإلهام»، فقد اختلفت من منطقة إلى أخرى، وحسب الظروف. لكن الهدف النهائى لها كان الحفاظ على أموال الناس ودمائهم وأعراضهم^(٣٧).

أما النوع الثانى فيعنى أيضاً حكم الناس، ولكن بعد نزول الشرائع السماوية. وهذا يتضح عنده فى إطار حديثه عن أنواع المجاذيب - وفقاً لما ذكره ابن عربى - حيث يذكر الشعرائى أن الرُّسُلَ هم أول هذه الأنواع «.. ولولا أن الحق تعالى كلّفهم تبليغ الرسالة وسياسة الأمة، لذهب بعقولهم لعظيم ما شاهدوه من جلال الله وعظمته..»^(٣٨). ومن الواضح مما سبق أن «سياسة الأمة» هى المرادف لحكمهم.

أما النوع الثالث فيعنى الحكم بين الناس. ويتضح ذلك عنده عندما يتحدث عن صعوبة العمل بوظيفة القضاء بين الناس، حيث يُعلل ذلك بأن «باب القضاء والحكم بين الناس بالشرعية - فضلاً عن السياسة - من أخطر الأمور»^(٣٩).

هكذا كان المفهوم الأول للسياسة عند الشعرائى، كما نعرض عليه بين صفحات أعماله. ومن الواضح عمومية هذا المفهوم تماماً؛ فهو لا يرتبط ببلد معين مثل مصر، وكذلك لا يقف عند زمن مُحدد. ورغم ذلك فإن هذا المفهوم يُعتبر الأبعد عن الإستخدام الذاتى «الخاص» و الذى سوف نشهده عنده فى المفهومين التاليين. بل إن هذا المفهوم يُعتبر - من بعض النواحي - الأقرب إلى الإستخدام فى أدبيات التراث الإسلامى السياسى قبل الشعرائى، ومن ثم فإنه لم يأت بالجديد فى ذلك.

ثانياً : مفهوم السياسة بإعتباره فن التعامل مع أبناء المجتمع وهذا هو المفهوم الأكثر تكراراً ووضوحاً عند الشعرائى، بل والأكثر تعبيراً عن شخصيته و«فلسفته السياسية». فلطالما تحدث عن أهميته وصعوبته^(٤٠) ونُدرة وجوده بين أبناء عصره، رغم حاجة العصر «إلى «السياسة»، وكثيراً ما مدح نفسه بتميّزه

بـ «حُسن سياسته» مقارنةً بغيره من المتصوفة والفُقهَاء وغيرهم. وعلى حد قوله - نقلاً عن شيخه الخواص - «ما كُلُّ الناس أعطوا السياسة»^(٤١).

لقد كان الشعراني موقناً بعدة أمور؛ منها أن نجاح أى شيخ صوفى إنما يعود - فى أحد أهم أسبابه - إلى قدرته على التعامل مع أبناء المجتمع، مهما كانت أوضاعهم الاجتماعية وقدراتهم الفكرية. وأن الصوفى القطن هو من إمتلك تلك القدرة، ليس بين «إخوانه» الصوفية فقط، بل وتجاه غيرهم من فُقهَاء وتُجار وطوائف حُرِف و فلاحين وعوام، بما فيهم العناصر المنبوذة كاللُواط والحشاشون. والواقع أن الشيخ فى ذلك لم يكن مُطلقاً من الوازع الدينى فقط، بل كان مدفوعاً أيضاً بعوامل أخرى واقعية.

فالشعراني يحث كل صوفى من أتباعه على ألا يكون صدامياً^(٤٢) وألا يُقدِّم على مُعاداة المتصوفة الآخرين.. «لاسيما الزوالق»^(٤٣) ومن يُحبّ الإنفراد بالصِيت فى بلدك». أما فلسفته فى ذلك فهى أن «من تهاون بمعاداة الناس، فهو دليل على نقصان عقله». وأما دوافعه فتتضح من قوله بأن مُعاداة الإنسان لهذه النوعية من البشر تؤدّى بهم إلى أنهم «يُكلدرون عليك العيش، ولو كُنت من أكابر الأولياء». وقد ضرب فى ذلك مثالا بأحد شيوخ المتصوفة، الذى عادى شيخاً آخر عن كانت تربطه صلة قوية بأحد الأمراء المُتقدين له.. «فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكتاب فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه»^(٤٤). ومن الواضح هنا خوف الشعراني من السُلطة العثمانية، وأن هذا الخوف كان السبب الرئيسى فى أتباعه لسياسته تلك.

وفى إطار الدعوة السابقة، نصح الشعراني المُريدين بالتعامل مع المُنافسين والأعداء^(٤٥) وإظهار المودة الزائفة لهم، اتقاء لشروهم، ولثلا يزدادوا عدا. ولكن بشرط أن يفعل المريد ذلك بحذر وفطنة.. «فإن البُعد عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسته»^(٤٦).

ويُصرِّح الشيخ بأنه أتبع هذه السياسة فى كتابه «الطبقات الكبرى». لقد كان الهدف من الكتاب هو القيام بترجمة لأشهر الشيوخ فى تاريخ التصوف، وصولاً إلى عصره. لكن بعض هؤلاء المشايخ كانوا - من وجهة نظره - عن يكرهونه ويؤذونه. فإذا أهمل الترجمة لهم، إزدادوا فى إيذائه وعداوته، وإن مدحهم بما ليس فيهم كذب الناس. ويذكر الشعراني أنه تغلب على ذلك بسياسة وذكاء.. «فأقول فى ترجمته فى الطبقات وغيرها: والغالب على فلان إخفاء أعماله الصالحة، فلا يكاد أحد يعرف له منها شيئاً»^(٤٧).

ويُصورُ الشيخ حاله مع منافسيه وأعدائه بقول دال وهو «فإن حُكْمى بين الحسدة كحُكْم البهلوان الذى يشى على الجبل العالى بِقُبَاب، وجميع الحسدة والأعداء والمُبغضين من أهل مصر واقفون تحتى ينتظرون لى زلقة، حتى أنزل إلى الأرض متقطّعا. فما تغيب الشمس على كل يوم أو تطلّع وأنا لم أقع فى شىء يشتمون بى فيه». ورغم ذلك، فقد استطاع الشيخ أن يتّبع نجاه هؤلاء سياسة حذرة، كفته ضررهم فى الكثير من الأمور^(٤٨).

وإذا كانت تلك هى سياسة الرجل تجاه المُتصوفة الآخرين «المنافسين والأعداء»، فإن له سياسة أخرى فى دعوة المصريين إلى التصوف؛ من خلال أخذه بالأسلوب الهادىء والمُتدرج. وهذا ما يتضح من قوله: «إن من سياسة الداعى إلى الله تعالى أن يؤلف الضعفاء بالكلام الحلو، والإحسان، وتخفيف الأوامر. ثم إذا رسخوا فى الطريق، فله التحكم فيهم كيف شاء».^(٤٩) فإذا دخل البعض إلى مجال التصوف، نَجِد الشيخ ينصح بضرورة عدم معاملتهم بالقسوة أو العنف، وإنما «بسياسة ولين لفظ وسيادة، لا بغلظة واحتقار. فرما تحركت نفوسهم فلا يسمعون»^(٥٠). فإذا تمرّد أحد المريدين على شيخه أو خرج على المألوف، فإن إصلاح أمره إنما يكون «بحسن سياسة» أيضاً^(٥١).

ويروى الشعرانى فى ذلك حادثة له مع أحد مريديه. لقد تمرّد المُريد عليه «خرج من تحت تربيتى، فغضب من نصيحى». فما كان من الشيخ إلا أن أخذه باللين وخطأ نفسه أمامه «فكشفت رأسى وغالطته، واستغفرت فى حقه، كما أفعل مع الأجانب الذين ليس بينى وبينهم صُحبة». ويُرر الشعرانى ما فعله بأنه «أهون من مُقاطعته». ثم ينصح بأن التصرف السليم فى مثل تلك الحالة هو «مُسارقة مثل هذا بالنصح من طريقة بعيدة ومدحه فى بعض الأوقات.. فرما خمدت ناره، وحنّ إلى إخوانه». كما حذر من مغبة عدم فعل ذلك بقوله: «ومن ترك هذه السياسة كان كمن غضب فى البرية على غنمه حين شردت منه، وروح إلى البلد، وتركها للذئب يفترسها»^(٥٢).

ويرى الشيخ أن المُريد الذى يُريد أن يُصبح شيخاً ناجحاً، لابد له من أن يتمتع بحُكْمَة وحُسن سياسة «لأن الشيخ إذا لم يكن عارفاً بطريقة السلوك ودواء المريدين، وجلس يُرى المريدين بما يأخذه بطريق الكتب طلباً للرياسة، أهلك نفسه وأهلك من تبعه. فإن سياسة المريد لابد منها.. فعلم أن من لم يكن عنده سياسة للمريدين وإحسان لهم وصبر على تلويثاتهم وتغييراتهم، لا يفلح على يده إلا النادر»^(٥٣).

والشيخ، فى تربيته للمريدين، يأمرهم كثيراً بالصبر وتحمل الأذى من الجميع «حسب الطاقة، ولا يقابلوا أحداً بسوء». بيد أن هذه الدعوة لم تكن تنبع من مغزى صوفى صرف، بل تضمنت أيضاً نوعاً من السياسة، وهو ما يوضحه قوله : «ثم إذا بلغوا إلى حد لا يحتملونه، إنتقمتم لهم بإذن الله من أذاهم بسياسة ولطف، و لم أمكن أحداً منهم يقابل أحداً، خوفاً عليه أن يجازف فى المقابلة، ويزيد فى الأذى فيحسر» (٥٤).

وفى إطار نصحه للمريدين فى تعاملهم مع بعضهم البعض، يرى الشرعاني أن هناك مجموعة من الحقوق المتبادلة التى يجب أن تكون أساس تلك المعاملات، مثل حب الخير لبعضهم البعض، وتقديم الواحد منهم لحوائج إخوانه على حاجته.. والذب عن العرض. بيد أن هذا الحق الأخير قد إرتبط عنده بضرورة وجود «النية الصالحة، والسياسة الحسنة» (٥٥).

إن سياسة الشرعاني فى تربية المريدين لم تقتصر على تعليمهم كيفية التعامل مع بعضهم البعض فى الزاوية مثلاً، بل اتسعت لتشمل عناصر المجتمع الأخرى، وأهمهم الفقهاء، لقد انقسم الفقهاء على الشرعاني، كجزء من انقسامهم حول التصوف والأولياء وكراماتهم حتى القرن السادس عشر. ورغم ذلك فإن الشرعاني اتبع سياسة مناسبة لكل فريق منهم.

أما الفقهاء الذين لم ينكروا عليه كتاباته وممارساته، فقد تواصل معهم واكتسبهم - وبالتدريج - إلى صفه وصف التصوف فى النهاية. وهذا يوضحه قوله بـ «ملاطفتى لإخوانى من الفقهاء إذا استفتونى فى أمر لا يطيقون المشى عليه، فأفتيهم بالرخصة. ثم إذا بلغ أحدهم مقام الورعين، أفتيته بالتشديد» (٥٦).

وأما أولئك الذين كان يرى عند الواحد منهم «شبهة فى طريق إيمانه من شبهة الفلاسفة أو المعتزلة أو غيرهم» فإنه كان يذهب لحضور درسه لهدف محدد «وذلك لأسارقه كل قليل فى الكلام، حتى أزيل شُبّهته، بحيث لا يشعر هو، ولا أحد من طلبته بذلك. ثم إذا زالت عنه تلك الشبهة، تركت حضور درسه». ويختتم الشيخ ذلك التصرف مادحاً سياسته هذه بالقول: «وهذا من جملة سياسة العلماء العاملين، فاعمل بذلك» (٥٧).

وأما المتكرين من الفقهاء، فقد كانت سياسته معهم تتمثل في المداينة، وعدم الجدل معهم فيما لا يفيد، بل «مُوافقة الفقيه إذا أنكر شيئاً من أحوال أهل الطريق أو أمرهم بشيء، ولا يُقيم أحدهم عليه الحجة إلا إن علم أنه يرجع إلى قوله». وقد برّر ذلك بأن «الفقيه في دائرة لا يعرف غيرها». ومن ثم فمن الممكن مُوافقته ظاهراً فقط. فإذا قال أحد الفقهاء «إن القطب مثلاً أو البدل أو الوند لا حقيقة له.. فقلّ له صدقت، أي على مقصده هو. وكذا إذا قال الخضر لا وجود له فقلّ له: نعم، لاسيما إن أتى بكلام أحد من يُنكر ذلك كابن تيمية». ويحذر الشرعاني من يُخالف ذلك بقوله: «وقد خالف جماعة هذا الخلق، وخالف الفقيه، فوقع بينهم شرور، وقذف أعراض، وسب للطائفة» (٥٨).

وقد طال المفهوم الاجتماعي للسياسة عند الشرعاني بقية عناصر المجتمع: طوائف الحرف، والتجار، بل والحشاشون، واللوّاط، والذين يقرضون في أعراض الناس. فهو يتحدث عن ضرورة «أن تُقبل سياق الأكابر من المعلمين والتجار، وتُقدّم رضا خاطرهم على جميع أموالنا وأعراضنا. فنصفح عمن جنى، ونُبرئ من عليه دين قد عجز عن وفائه، ونقسط من طلب التقسيط على حساب حاله» (٥٩). كما يتحدث عن ضرورة نصيح شبوخ الأسواق، لأن كل واحد منهم «على صورة مشيخة أهل الطريق في السياسة والنصح» (٦٠).

أما الحشاشون فيرى ضرورة عدم زجر الواحد منهم أو تعنيفه، وضرب المثل بنفسه قائلاً: «أتلطف به.. وذلك ليميل إلينا. ثم لا أزال أذكر له ما فيها من المفايد لعله ينفر من أكلها». وهو يُعقّب على ذلك بالقول: «ويحتاج صاحب هذا الخلق إلى سياسة تامة، وعقل وافر، وشفقة ورحمة على الخلق، وطول زمان» (٦١).

وأما الذين يلوكون في أعراض الناس «المقاريض» - على حدّ قوله - فسياسته تجاههم هي إعطاء الواحد منهم، والإيتسام في وجهه، وتقديم الهدايا له.. كل ذلك من أجل التقرب منه وإحتوائه، وصولاً للحصول منه على «المبايعة» على عدم التعرض لأخبار الناس «فإذا بايع تصرفنا فيه بعد ذلك». ولقد قرن الشرعاني ذلك التصرف أيضاً بقوله أنه «من حُسن مياستي» (٦٢). وأما سياسته تجاه البعض من «الثقلاء» فكانت من خلال الصبر عليهم وذكر محاسنهم أمام الناس (٦٣).

هكذا عرضنا لمفهوم السياسة عند الشرعاني باعتبارها فن التعامل مع الناس، وهو ما يمكن أن نسميه أيضاً بـ «السياسة بمعناها الإجتماعى عند الشرعاني». ولقد اتضح لنا أن الشيخ كانت له وسائله فيها وأهدافه منها. وإذا كانت قضية الوسائل سوف نعرض لها لاحقاً، فإن ما يمكن أن نؤكد هنا هو أن أهداف الشيخ من هذه السياسة قد تعددت. فهي تخدم شخصه وأصحابه ومريديه ضد الأعداء والمنافسين، خاصة فى المجتمع الصوفى. وهى أيضاً حماية له ولأصحابه، لاسيما إذا ما اتصلت نتائج سوء تلك السياسة الإجتماعية بعلاقة الشرعاني وأصحابه مع بعض رموز السلطة. ومعنى هذا أن هذه السياسة الإجتماعية كانت لها أيضاً أبعادها السياسية فى النهاية.

ثالثاً : مفهوم السياسة باعتباره فن التعامل مع السلطة

الواقع أن مفهوم الشرعاني للسلطة فى مصر - باستثناء السلطان، خاصة فى العصر العثمانى - قد تمحور حول فكرتين رئيسيتين. فأصحاب السلطة فى نظره - عدا استثناءات نادرة - هم أناس ظالمون^(٦٤) لا يعرفون حدود الله فى الرعية، بل يفعلون ما تُمليه عليهم مصالحهم والقانون^(٦٥). ومن ثم يجب تجنبهم بل وإزدياءهم. بيد أن أصحاب السلطة - غالباً - هم «أولو الأمر»^(٦٦) الذين تجب طاعتهم والإقياد لهم، ناهيك عن أنهم - لا سيما فى العصر العثمانى - هم الذين يملكون القوة والقدرة على العدل والظلم، وكذا المنع والمنع، وهى أمور مهمة عند الشرعاني. إن مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشرعاني سوف ينطلق فى الأساس من هذين الأمرين. ولعل الإقتباس التالى يوضح ذلك.

ففى «لطائف المنن» يتحدث الشرعاني عن أنه «ما من الله تبارك وتعالى به على: حُسن سياستى للأمير الذى خدمه أحد من أصحابنا، وصار صاحبه يأكل من طعامه الذى غالبه بلص وجرائم. وذلك بأنى أقول له مُشافهة أو فى كتاب أرسله له، وبعد: فإنى أوصيك يأخى أن تأكل من طعام الأمير الذى اختاره لنفسه، ولا تأكل من طعام أحد من البلاصية الذين حوله، إلا الدينين منهم. فإنى أعتقد من الأمير التحرز من أكل الشبهات، ومقتضى دينه أنه لا يأكل إلا ما ظهر له حله، فإن مثل هذا الكلام حق. فإذا

سمعه صاحبنا أخذ له منه معنى، أو سمعه الأمير يأخذ له منه معنى، أو سمعه المباشرون أخذوا لهم منه معنى، من غير أن تُسمى أحداً منهم بالأصا، أو أنه يأكل حراماً، لا سيما إن كنا نشفق في المظلومين عند ذلك الأمير. فإنه ربما نفرت نفسه من قولنا لصاحبنا: لا تأكل من طعامه، فيصير يُخالفنا في الشفاعات، فيُتعب سرنا في تحويل قلبه إلى ما نطلب منه، اللهم إن نعلم احتمال ذلك الأمير لزوجنا، وقبوله نصحتنا، فلا بأس إذن بالإفصاح عن المقصود» (٦٧).

إن الاقتباس السابق يوضح أن طعام الأمراء ومن دونهم، بمن يدورون في فلكهم، إنما جاء في معظمه من مصادر «حرام» وذلك لأنه في غالبه من «البص والجرائم والظلم». ورغم أن هذا هو رأى الشيخ الشرعاني، فإنه نفسه يحرص على أن يتعامل معهم، ولكن بحسن سياسة، فلا يتهم أحدهم بذلك مباشرة أو في وجهه، بل على العكس يُظهر لهم غير ما يعتقد فيههم. كل ذلك من أجل عدم إغضاب الأمير أو غيره، ومن ثم إمكانية الاستمرار في الاستفادة منه. وفي كلمة واحدة، كان الشيخ يرى أن رجال السلطة قوم ظالمون، ولكن يجب عدم مواجهتهم بذلك، بل التعامل معهم والاستفادة منهم. ومن هنا تأتي مصداقية وأهمية وصف الدكتور زكي مبارك له بأنه كان رجلاً «أزرق الناب»، وأنه رجل سياسى حنكته الأيام فاصطنع المُجاملة والمُدارة، رغم ما يؤخذ على ذلك من مأخذ» (٦٨).

ويؤكد الشرعاني على أن تلك هى سياسته المعتادة مع السلطة حين يقول: «وهذا دأبى دائماً فى سياسة الولاة، إذا علمت أن أحداً منهم ظلم انساناً لا أجعل ذلك الظلم على علمه أبداً، لئلا يصير يُخاصم عن نفسه. وإنما أقول: بلغنا أن جماعتك ظلموا فلاناً من غير علمك. والمستول النظر فى هذه القضية. ولا تكل أمرها لأحد غيرك، وأجر الأخ على الله تبارك وتعالى». ويوصل الدهاء السياسى عند الشرعاني إلى ذروته حين يقول: «وكثيراً ما أقول: السلام على الأخ العزيز العبد الصالح فلان، وأقصد بذلك صلاحه لأحدى الدارين: الجنة أو النار»!! ويوضح الشيخ تفرده فى دهائه عندما يُعقّب على ماسبق بالقول: «فرجاً أنكر على بعض الجهلة، ويقول لى: كيف تصف شيخ العرب الفلانى، أو الكاشف الفلانى بالصلاح وهو يظلم الناس؟ وذلك كذب. وليس ذلك بكذب على هذا القصد» (٦٩).

إننا فى حياتنا الآن نسمع عن «الكذب الأبيض» و «الفهلوة» و «تمشية الحال» وغيرها من المصطلحات التى يستهجنها الأموياء، بل وقد يتساءلون عن مصدرها. و الواقع أننا هنا أمام أحد تلك المصادر من خلال هذه «السياسة» الغريبة فى نوعها من شيخ شهير، والتى اتبعتها نتيجة الظروف التى عاشها، وأمام رغبته فى تسيير أموره وقضاء مصالحه ومصالح غيره. ومن الطبيعى أن تنتقل هذه السياسة «الفلسفة» عبر الأجيال من خلال قنوات وأسباب عديدة. فهناك تلامذة الشيخ «مريده» الذين روجوا لأفكاره من بعده فى المجتمع، إما من خلال الممارسات أو الأقوال، أو حتى من خلال متابعة نسخ وطبع ونشر مؤلفاته بشكل مستمر^(٧٠) وتبرير ما جاء فيها، بل وإعطائه الصبغة الشرعية !! . وعلى أية حال فإننا من خلال طرحنا لهذه القضية هنا، وفى صفحات تالية، لمجدا بحاجة إلى القول بأن الشعرانى - وغيره من نهجوا نهجه - قد شاركوا فى صنع السلوك الجمعى للشعب المصرى. وأعتقد أن هذا الأمر بحاجة إلى المزيد من إهتمام الباحثين فى مجال علم الاجتماع والتاريخ الإجتماعى لمصر.

على أية حال - واستكمالاً لما سبق - كانت للشيخ سياسة أخرى تتناسب والموقف، إذا عُرِلَ الحاكم من منصبه وتولى حاكم جديد. وهنا نجد أنه عند إجتماعه بالحاكم الجديد، لا يتحدث عن الحاكم السابق بخير، ولا يذكر شيئاً من محاسنه «إلا إن علمت إنصافه واعترافه بالنقص عن حال من قبله. فإن علمت عدم إنصافه لم أذكر له شيئاً من أحوال من قبله، خوفاً من إثارة نفسه، وكراهته قبول شفاعتى فى المستقبل». ومن الواضح - إذا ما تابعا الشيخ فيما قال - أن هذه السياسة وتلك الدعوة كانتا من بنات أفكار الشعرانى، فلم ينقلها عن أحد من قبل، بل اتبعها لاعتقاده بتناسبها مع عصره. ولذلك فقد بررها بالقول «وهذا الأمر يتعين فعله الآن مع ولادة هذا الزمان. فإن غالبهم صار بحكم القانون ليس له عدو إلا من كان من أصدقاء الأمير الذى كان قبله فى وظيفته. وربما سلب نعمة جميع أصحاب من كان من قبله»^(٧١).

أما إذا كان هذا الحاكم الجديد من أتباع الشعرانى أو أصدقائه من قبل، فإنه كان يعمل على عدم الإثقال عليه بالمطالب، ولا أن يفرض عليه رأيه «لا أطلب منه أن يدخل تحت حكمى، ويفعل كل شئ طلبته منه، فإن ذلك كالتكليف بما لا يطاق... ولا أمسك عليه ما كان وعدنى به قبل ولايته، أو أيام عزله من أنه يطاوعنى فى كل ما أرومه منه. فإن ذلك ليس هو فى يده. فإنه يصير ينظر فى مصالح الناس بعين لا أنظر أنا إليهم بها، ويجب العمل عليه بكل ما ظهر له أنه حق، ولا يجوز له تركه لما رأيته أنا»^(٧٢).

أما إذا صحب الأمير شيخاً غير الشعراني، فإن الشيخ كان يعمل على ترك صُحبة هذا الأمير بسياسة أيضاً فإذا صار كذلك تركت صحبته بسياسة بحيث لا يشعر به أحد، ولا يعتقدوا في أنى تشوشت منه لكونه صحب غيري». ويذكر الشيخ أنه فعل ذلك مع العديد من الأمراء (٧٣).

بالإضافة إلى ذلك الدهاء، كان مفهوم السياسة تجاه السلطة عند الشعراني يعتمد على اختيار الكلمات المناسبة لكل موقف، وهو ما يمكن ملاحظته بما سبق، بل ويمكن العثور عليه أيضاً في قوله أن من من الله عليه «حسن سياستي لمن أشفع عنده من الولاة وغيرهم. فيلهمني الله تبارك وتعالى كلاماً لم ير على بالي قبل ذلك» (٧٤). ولعل ما سبق أيضاً يوضح لنا أن الرجل كان ينتقى كلاماً معسولاً في ظاهره، في حين أنه في باطنه كان يعنى شيئاً آخر تماماً.

كان موقف الشعراني من قضية تغيير المنكر، من الأمور التي ظهرت فيها سياسته وكذا مفهومه للسياسة. لقد نصح الشيخ كل مرید بأن «لا يتصدر قط لإزالة منكر، في حارته مثلاً، فإن ذلك من أكبر القواطع عليه، إلا بعد تعلم السياسة التامة» (٧٥). وإذا كنا سنعالج هذه القضية في موضع آخر من هذه الدراسة، فإن ما نود الإشارة إليه هنا هو أن مصطلح «السياسة التامة» الذي ذكره الشيخ هو مصطلح غير واضح. فربما قصد به تمتع المرید بقدر كبير من الدهاء والقدرة على التحايل، وربما قصد به فهم المرید لحدود سلطته في ظل وجود سلطات مستولة عن ذلك. والواقع أن كلا التفسيرين نستطيع العثور عليهما في كتابات الشعراني، حيث ألحق نصيحته السابقة بتحذير أوضح فيه أن البعض قد خالفوا نصيحته «فغيروا بيدهم أو بلسانهم، فسُحبوا لبيت الوالي، وضربوهم وحسبهم، فزاد المنكر منكراً» (٧٦).

كما سبق يتضح أن الشيخ كان لديه وعياً عميقاً بمفهوم السياسة تجاه السلطة، سواء في الممارسة أو في الخطاب، وهي أمور سوف نتضح أكثر في الفصول التالية. ولعل من المفيد هنا أن نورد رأيه القائل بأن الشيخ الصوفي لا يصح تلقينه بالأستاذ ما لم يجمع بين خصال ثلاث، وهي: «أن يكون عنده دين الأنبياء، وتدبير الأطباء، وسياسة الملوك» (٧٧). وأحسب أن العبارة تعكس ما نتحدث عنه بجملاء.

الخلاصة إذن، أن مفهوم السياسة عند الشعراني قد انقسم إلى ثلاثة أنواع أساسية، الأول: كان مرادفاً لحكم الناس والحكم فيما بينهم. والثاني: هو فن التعامل مع المجتمع

المصري «الحكومين» وكسب ودهم وصدقاتهم لما فى ذلك من مكاسب، وعدم مُعاداتهم أو إغضابهم لما فى ذلك من أضرار إجتماعية وسياسية. أما الثالث: فهو فن التعامل مع السُلطة بمهادنتها رغم عدم الرضى عنها إنصباعاً لحكم الضرورة، والتدخل معها دون التدخل فيها لجنى مغائتها والتبرؤ من أثامها، وخداعها وتقدها أحياناً دون الوقوع تحت طائلة عقابها. ومعنى آخر كان مفهوم السياسة عنده وبشكل أساسى - هو فن التعامل مع الحكام والحكومين، بمصافاتهم أو بمخادعتهم، للحصول على فوائد دنيوية «مادية وأدبية» وكذا فوائد أخروية. والسؤال إذن: كيف استطاع الشيخ تطبيق ذلك؟. ومعنى أدق، ما هى وسائله لتطبيق مفهومه «الخاص» للسياسة فى القسمين الثانى والثالث؟.

★ ★ ★ ★

والواقع أن وسائل الشعرائى لتطبيق مفهومه للسياسة قد تباينت، بل وتناقضت. ففى الوقت الذى نجد فيه يدعو لحسن الظن بالناس كلهم، حتى ولو كانوا أئمن من وجهة نظر الدين أو المجتمع^(٧٨) ولحسن الخلق والأدب^(٧٩) ولمشاركة الناس فى أفراحهم وأتراحهم^(٨٠) ولا احترام الآخرين فى حضورهم وغيابهم^(٨١) وعدم مُجاراة السفهاء فى سفهمهم وأخطائهم^(٨٢) والترفع عن أمور الدنيا التى تؤدى إلى «تغيير القلوب وتكدير النفوس»^(٨٣) وحسن السياسة مع الآخرين^(٨٤).. فى الوقت نفسه نجد الشيخ يتحدث عن مشروعية الكذب والتفادى «المحمود» والرشوة، والمداينة، والتلون مع الناس والأيام، وغير ذلك من الصفات التى تُعتبر «غير حميدة» من واقع المنظور الأخلاقى المثالى فى الإسلام.. وكل ذلك فى إطار فهمه وممارسته للسياسة.

لقد كان بما قاله الشيخ لمريديه ناصحاً، أن من صفات المريد الصادق «أن لا يُدخل على إخوانه غماً إذا أرسله الشيخ فى حاجة إلى شخص من الولاة أو غيرهم من لا يعتقد فى الشيخ، فسب الشيخ، أو لم يقض الحاجة. فمن الأدب أن يقلب ذلك الجواب إلى ضده بسياسة، ولا يُدخل على الشيخ وإخوانه غماً بحكاية الكلام الجاف فى حق الشيخ». والأمر نفسه إذا ذهب المريد فى «سفارة» إلى أحد التجار، أو شيوخ الحارات. إن الشيخ - وبوضوح تام - يبيح الكذب، وينصح المريد «الصادق» بأن يكذب على شيخه وإخوانه لئلا يغضبهم، وأن يُماليء من يذهب إليه من الولاة أو التجار أو شيوخ الحارات، ويجعل من نفسه هو المُخطئ فى حقهم، وليس العكس «لئلا يصيروا أعداء للشيخ، فيؤذونه ويؤذون جماعته»^(٨٥).

ومن وجهة نظره أيضاً أن على المتصوفة، إذا تدخلوا في حل نزاع بين طرفين مُتخاصمين وفشلوا في ذلك، فعليهم عندئذ أن يقولوا لكل طائفة على حدة «إنا معكم ومن عُصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزؤون». وهو يرى أن هذا «معدود من المداواة التي أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود. لأن المنافقين ما وقع عليهم الذم إلا من جهة قولهم إنما نحن مُستهزؤون فقط، لا من جهة قولهم إنا معكم»!! ويختتم الشعراني تلك النصيحة قائلاً: «فاحذر يا أخى أن تُظهر أنك مع فريق منهم دون الآخر، ولو أن معه الحق. فإنك تصير عدواً كمن جعلت نفسك من حزبه، ثم لا تقدر بعد ذلك على أن تكون واسطة بينه في الصلح، فيحتاج الأمر لثالث يُصلح بينكما»^(٨٦).

وهناك الكثير مما يمكن ذكره عن مُداهنة الشعراني للناس. والمثالين التاليين يوضحان القضية وأسبابها عنده. فهو يقول أن لديه القدرة على مُجاراة من يمدح عدوه أمامه «فأظهر البشاشة وطلاقة الوجه، حتى لا يكاد يُلحق بى أحد أنى مُتفعل بذلك». وهو لا يرى في ذلك عيباً، بل يرى فيه «من حُسن السياسة ما لا يخفى على عارف». ثم يختتم حديثه بالقول: «فيحتاج من يخاطب الناس في هذا الزمان إلى عقل وافر، وسياسة عظيمة»^(٨٧). أما المثال الآخر فنجدّه في قوله: «أخذ علينا العهود»^(٨٨) أن نُلين الكلام لمن له علينا دين ولنا عليه دين». ثم يشرح فلسفة ذلك قائلاً: «أما الأول: فلأننا تحت أسرهِ في الدنيا والآخرة، نُوفى له حقه. وإذا أغلظنا عليه القول، ربما قسى علينا وشاحنا. وأما الثاني: فلأن الغالب اليوم على الناس رقة الدين. فرما جحد الحق الذى لنا عنده، لاسيما إن كان بلايينة. ثم يرشى الحاكم ببعضه، فيقيم له بيته زوراً.. وقسم ذلك المال بينه وبين الحاكم وحرّم صاحب الدين.. وأقل ما هناك أن يُقيم بينة بالإعسار»^(٨٩).

ويُبيح الشعراني رشوة الخصم ورموز السلطة، من أجل قضاء المصالح. كما كان من الداعين للتلون بلون الناس والأيام، كنوع من السياسة. وإذا كنا سنعود في الفصل الأخير لمناقشة هذا الأمر، فإننا نكتفى هنا بالإشارة إلى بعض ما قاله في ذلك، ومنه: «ينبغي للفقير أن يدور مع أهل الزمان بطريقه الشرعى، وإلا حصل له تعب عظيم. وربما خرج من بلدته أو من حارته من كثرة الأذى». والشعراني يُعيد السبب الرئيسى - بل

والوحيد - لترك الإنسان «المتصوف» حارته أو هجرته بلده إلى «قلة سياسته، وقلة معرفته بطبائع زمانه»^(٩٠). ومن ثم فإنه لا يتوانى عن نصيح المريدین بفهم زمانهم وأهلهم، بل وجعل ذلك من «العهود» التى أخذت على المتصوفة، حين يقول: «أخذ علينا العهود أن ندور مع أهل زماننا كما يدورون، ولا نحمد على حال الزمان الماضى. فإن الأمور كلها قد انعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أبواب البصائر»^(٩١).

والواقع أن القارئ لخطاب الشعرانى قد يتعجب لهذه الآراء التى قال بها فى مفهومه للسياسة، ولتلك التناقضات التى امتلأ بها خطابه. بيد أن الحقيقة التى لا بد من التأكيد عليها، هى أن ذلك كله لم يكن نتاج تناقض شخصية الشعرانى فقط، بل كان فى الأساس نتاجاً للظروف الإجتماعية والدينية والإقتصادية والسياسية التى كانت موجودة آنذاك، والتى تحدثنا عنها من قبل. وأحسب أننا لن نتعدى الحقيقة إذا قلنا بأن الغزو العثمانى لمصر كان هو المسئول الرئيسى عن ذلك. فمفهوم الشعرانى للسياسة، ونقده للزمان، ودمه فى الناس.. كلها إنما تنصب فى الأساس على العصر العثمانى، لاسيما وأن المؤلفات التى جامت فيها تلك الأمور، إنما كتبها فى ذلك العصر.

هكذا كان مفهوم الشعرانى للسياسة، وكانت وسائله لتحقيق ذلك المفهوم. فإلى أى مدى وضح ذلك فى خطابه للسلطة؟ وكيف طبق مفهومه للسياسة فى ذلك الخطاب؟ ذلك ما سوف نتابعه فى الفصول اللاحقة.



هوامش الفصل الثاني

١ دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، مادة الشعراني، ص ٣١١ - ٣١٤. توفيق الطويل: مرجع سابق، ص ٣٨ - ٤٠. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ٤٣ - ٤٥.

٢ المليجي: مصدر سابق، ص ٦٧.

٣ انظر الملحق الموجود في آخر هذه الدراسة، حيث قمنا بإحصاء عن مؤلفات الشعراني.

(٤) في إطار حديثه عن مؤلفاته، ذكر الشعراني: «.. وغير ذلك مما سارت به الركب إلى بلاد التكرور والمغرب». لطائف المتن، ص ٧٨. والواقع أن مؤلفات الرجل قد توزعت الآن بين عدة بلدان في العالم وأصبح من الضروري العمل على إعادة جمعها بوسائل عديدة حتى يُصبح الإطلاع عليها ميسوراً أمام الباحثين المصيرين، وهذا العمل يحتاج إلى اهتمام وجهود المهتمين بالتراث من باحثين ومستولين. أما المليجي فيحدث أيضاً عن أن غالب كتب الشعراني صار به الركب إلى بلاد الروم وبلاد الغرب وبلاد الشرق ومكة والمدينة والسند والهند والسمرقند وأقطار الأرض». المليجي: مصدر سابق، ص ٧١.

(٥) دائرة المعارف الإسلامية، المجلد الثالث عشر، العدد السابع، ص ٣١١ - ٣١٤.

(٦) كان من الواجب لدى الباحث أن يقوم بنوع من الدراسة النقدية والنمطية لأهم مؤلفات الشعراني في مقدمة الدراسة، أو في جزء خاص بها في البداية. بيد أنه تراجع عن ذلك في النهاية لأنه وجد أن القيام بذلك لا يتناسب وطبيعة الدراسة، وأن الأفضل توزيع هذا الجهد على الدراسة كلها. فالعمل كله - وفي أحد أهم جوانبه بمثابة قراءة ودراسة نقدية لمؤلفات الشعراني.

(٧) يذكر المليجي أن هذا الكتاب هو «أول مؤلفاته بإشارة سيدي علي الخواص». ونحن نوافق على ما ذهب إليه المليجي إذا كان هذا يعني أن الخواص كان يشير على الشعراني بتأليف بعض الكتب، وأن هذا الكتاب كان الأول من هذه النوعية. أما إذا كان يعني أنه أول مؤلفات الشعراني على الإطلاق، فنحن لا نوافق على ذلك، حيث أن مطالعة الجدول الملحق بالدراسة، ومتابعة ما قلناه عن مؤلفات الشيخ تؤكد أنه كانت له مؤلفات عدة سابقة على هذا الكتاب، وإن كانت في غالبها شروح وتلخيصات. المليجي: مصدر سابق، ص ٦٨.

(٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب «الطبقات الكبرى».

(٩) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة. ويذكر المليجي أن هذا الكتاب هو «عهد المشايخ الكبرى»، وأن هناك كتابين آخرين عن «المهود الوسطى» و«المهود الصغرى». المليجي: مصدر سابق، ص ٦٩.

- (١٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة على هامش كتاب «اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر».
- (١١) وقد طالعنا هذا الكتاب مطبوعاً على هامش كتاب «الإيريز» لابن المبارك، والذي طُبِعَ في مصر سنة ١٩٢٧م. وعن ترجمته للشيخ شهاب الدين الفتوحى، انظر: الطبقات الصغرى، مصدر سابق، ص ٧٠، ٧١.
- (١٢) وقد طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة مطبوعة في مصر سنة ١٩٩٦.
- (١٣) جلال الدين السيوطى: الأحاديث المتبعة في فضل السلطنة الشريفة، دراسة وتحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة، مكتبة القرآن، ١٩٩٢.
- (١٤) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة من جزأين، نُشرت في مصر سنة ١٣١٨هـ بالطبعة الشرفية.
- (١٥) الشعرانى: درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، خرج أحاديثه ووضع حواشيه: الشيخ عبد عبد الوارث محمد على، بيروت دار الكتب العلمية، ط ١٩٩٩، ص ٥. وقد طُبِعَ هذا الكتاب في مصر في البداية على هامش كتاب «الإيريز» لابن المبارك.
- (١٦) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبِعَت في بيروت، نقلاً عن نسخة المطبعة البمنية بمصر، سنة ١٣١٧ هـ. وما أوردها بالمتن موجود في الجزء الأول ص ٢، والجزء الثانى، ص ١٧٩، ١٨٠.
- (١٧) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبِعَت في مصر بدون تاريخ.
- (١٨) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبِعَت في مصر سنة ١٩٨٩.
- (١٩) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبِعَت في مصر في ١٩٧٦.
- (٢٠) طالعنا هذا الكتاب، ولدينا منه نسخة طُبِعَت في مصر في سنة ١٩٨٧.
- (٢١) الشعرانى: تنبيه المُفترين في القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٩٠هـ ص ٤.
- (٢٢) وقد ذكر الشعرانى في الطبقات الصغرى قولما وقع التفتيش على أموال السلطان من جهة العلماء والرزق والأوقاف، جامنى (الشيخ شهاب الدين البهوتى) وقال لى: مقصودى أنهم يُفتشون أيضاً على الشريعة، وينظرون ما نقص من أحكامها فيعيدوه، بأمر الناس بالمعمل به. فكان ذلك سبب تأليف كتاب تنبيه المُفترين.. ويثبت فيه ما نقص من أحلام الدين». الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٢١.
- (٢٣) ذكر الشعرانى فقط أنه صاحب الشيخ البهوتى نحو أربعين سنة. فإذا أخذنا في الاعتبار أنه يتحدث عن ذلك منذ بداية تاريخ مجيئه إلى القاهرة، كانت وفاة البهوتى في بداية الخمسينيات من القرن الماشر الهجرى. لكن ربما أن علاقته به تأخرت عن سنة مجيئه إلى القاهرة، أى سنة ٩١١هـ ومن ثم فالأمر غير معروف لنا على وجه الدقة. الشعرانى، الطبقات الصغرى، ص ١٢٠.

(٢٤) تولى داود باشا حكم مصر فى الفترة من محرم ٩٤٥ - ربيع الأول ٩٥٦ هـ / يونيو ١٥٣٨ - أبريل ١٥٤٩ م. وقد ذكره أحمد شلبى عبد الغنى بأنه «كان حاكماً مهلباً، سفاكاً للدماء». أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨، ص ١١٢.

(٢٥) طالما هذا الكتاب ولدنا منه نسخة طُبعت فى مصر بعنوان «خلاصة علوم الإسلام» وذلك بالقاهرة سنة ١٩٨٠.

(٢٦) طالما هذا الكتاب، ولدنا منه نسخة مُصورة. ولتأكيد أن الكتاب يعود إلى ما بعد سنة ٩٥٠ هـ انظر: ص ١١٤ منه، حيث يتحدث عن «أهل النصف الثانى من القرن العاشر».

(٢٧) فى هذا الكتاب نحدث الشعرانى عن الكثير من الأمور، ومنها أنه اعتبر العلاقة بين الطرفين هى علاقة راسخة، وأن الأمير يجب أن يكون مُريداً للشيخ، لكنه شكك فى قدرة الأمير على أن يصبح صوفياً حقيقياً. الشعرانى: إرشاد المُفغلين من الفقهاء والفقراء إلى شروط صُحبة الأمراء، ورقة ٣ أ، ٢٤، ٣٠ ب، ٤١ أ، ٨٧ أ. نقلاً عن

Winter, op.cit, p 269.

ومع أسف لم نستطع الحصول على صورة من هذا المخطوط لعدم وجوده فى مصر. ولقد بامت بالفشل كل جهودى للحصول على صورة منه، رغم استعائتى فى ذلك ببعض الأساتذة المغاربة حيث توجد نسخة من المخطوط هناك، كما توجد نسخة أخرى منه فى ألتانيا.

(٢٨) هناك بعض المؤلفات التى تعود إلى ما قبل بناء الشعرانى لزويته، ومنها: «المنهج المين فى بيان أدلة المُجتهدين». بيد أن أهم انتاج الرجل فى هذه المرحلة هى المُختصرات، مثل «مُختصر المعجزات والخصائص النبوية» لجلال الدين السيوطى، وغيرها الكثير من المُختصرات التى نعتقد بأن معظمها يعود إلى ما قبل سنة ٩٣٠ هـ حيث أنه كثيراً ما تحدث عن كتابته لمختصرات الكتب التى قرأها آنذاك.

(٢٩) محمد صبرى محمد يوسف الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٨٠. وطبعة الحال فإن هذا التطور فى الدور السياسى شهد تطورات مهمة فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر، بل وكان يختلف تماماً عن التطورات فى المجالات الإقتصادية والفكرية. فعلى سبيل المثال، وعلى الرغم من أن مصر أصبحت ولاية عثمانية، إلا أنها حافظت على مكانتها الفكرية والعلمية بين «العالم الإسلامى». انظر: محمد سيد كيلانى: الأدب المصرى فى ظل الحكم الإسلامى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤، ص ١٦، ١٧.

(٣٠) د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٦٥، ص ٣٥١-٣٦٥. د. على بركات: رؤية الجبريتى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧، ص ٧٥.

(٣١) تتفق في ذلك مع وتر، خاصة حين يذكر أن العلماء قد استعادوا نفوذهم بالتدريج، بل ووصلوا في أواخر القرن الثامن عشر إلى وضع أفضل مما كانوا عليه في العصر المملوكي. وتر: المجتمع المصري، ص ١٨٠.

(٣٢) د. على بركات: مرجع سابق، ص ٧٥. وتر: المجتمع المصري تحت الحكم العثماني، ص ١٠٨. ولعل استخدام الحكام العثمانيين للتراجمة لما يوضح هذه الفكرة تماماً.

(٣٣) للمزيد عن هذه الجزئية، وعن محاولات المالك والعثمانيين كسب المشايخ إلى جانبهم في تلك اللحظات الحرجة يمكن مراجعة: محمد صبري الدالي: المشايخ والغزو العثماني لمصر، طوكيو، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١ م، ص ٦، ٧، ١١، ٤٠. ٤٧. وهذا البحث ألقى في الندوة السنوية للجمعية المصرية للدراسات التاريخية، والتي عقدت بالقاهرة من ٢٨ - ٣٠ مارس ٢٠٠٠، تحت عنوان: المصريون والسلطة عبر العصور.

(٣٤) للمزيد عن هذه القضية، يمكن العودة إلى: محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٩٠، ٩١، ٩٨، ١٠٠.

(٣٥) يمكن مراجعة ما ذكره الشحراني عن هذه القضية - على سبيل المثال - في كتابه: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٧٧، ج ٢، ص ١٧، ٢١، ٢٩، ٥٣. الطبقات الكبرى، ج ١، ص ١٣٦، ١٦٠، ١٦٢. ج ٢، ص ٤٤، ٥٦، ٦٠، ٦٢، ٨٠، ٨٧، ١٦٩.

(٣٦) لاشك في أن هناك اتجاهًا فكرياً في البلاد الإسلامية يدعو إلى تأصيل المفاهيم التي نستخدمها الآن. وفي إطار هذا الاهتمام أصدر المعهد العالمي للفكر الإسلامي عدداً من الإصدارات، كان أحدها بعنوان «في مصادر التراث الإسلامي». وفي المبحث الخاص بالضوابط المنهجية لدراسة التراث السياسي الإسلامي نبه المؤلف إلى أن «مفهوم السياسة» (لم يتم التعامل معه بالتحديد الذي وضعه المسلمون له وإنما بالدلالات المعاصرة للمفهوم، والتي تعني القوة والسلطة والدولة وغيرها) في حين أن استخدام المسلمين لهذا المفهوم يرتبط بالصلحة والإصلاح والتدبير والرعاية والتوجيه. (إلخ). وعلى الرغم من قبولنا من حيث المبدأ لفكرة الباحث لما تتضمنه من دعوة للبحث في التراث عن الدولوات الحقيقية للمصطلحات في ضوء قرلة التراث، بل وسعينا للتعامل مع المفاهيم بشكل مباشر من واقع التراث، إلا أننا نجد أن التعامل مع مفهوم السياسة بحاجة إلى المزيد من الدراسات. فالمفهوم كان أوسع وأعمق أحياناً، وأحياناً أخرى بسيطاً ومحدوداً بحدود فرضتها ظروف وأهداف الكاتب نفسه، فاهيك عن الاختلاف بين الفقهاء والصوفية في استخدام المفاهيم. وأظن أن تناول «مفهوم السياسة عند الشحراني» يوضح هذه القضية بجلاء. فلم يكن مفهوم السياسة عنده مفهوماً رسمياً وتقليدياً فقط، بل أدخل عليه

الكثير من الأمور الجديدة ذات الأبعاد الشخصية. انظر: نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي «دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقرار والتأصيل»، د. منى أبو الفضل، المعهد العالي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد رقم (٧)، ط١، ١٩٩٤، ص ٧٩، ٨٦.

(٣٧) يتضح ذلك من قوله - متابعاً ابن عربي في رأيه - «واعلم أن جميع الحدود التي حدّها الله، أرى قدرها الرب سبحانه وتعالى في هذه الدار لا تخرج عن قسمين، قسم يُسمى سياسة حكيمة بكسر الحاء، وقسم يُسمى شريعة، وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أعيان الممكنات في هذه الدار وسلامتها من الفساد. فاما القسم الأول فطريقه الإلقاء بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يُلقى في نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحدون الحدود، ويضعون النواميس في كل مدينة وجهة وأقليم بحسب المزاج الذي تقتضيه طباع تلك الناحية، فانحفظت بذلك أموال الناس ودماؤهم وأهلؤهم وأرحامهم... انظر: الشعرائي: الكبريت الأحمر، ج١، ص ١٤٦.

(٣٨) الكبريت الأحمر، ج١، ص ١٣٧.

(٣٩) لطائف المتن والأخلاق، ص ٥١٧.

(٤٠) أخذ الشعرائي بقوله نقلت عن الإمام الشافعي، وهي: «سياسة الناس أشد من سياسة الدواب». لطائف المتن، ص ٣٨٠.

(٤١) لطائف المتن، ص ٤٤٢.

(٤٢) كان الشيخ حسن العراقي (توفي نيف وثلاثين وتسعمائة) قد نصح الشعرائي بقوله: «وأنا أوصيك يا عبد الوهاب أنك لا تُصادم أحداً قط بنفس، وإن صدمك فلا تُصادمه، وإن قال لك اخرج من زاويتك أو دارك، فاخرج وأجرك على الله». ويبدو أن الشعرائي قد أخذ بهذه النصيحة وعمل على تلقينها لمريديه. الشعرائي: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٦.

(٤٣) جاء في «القاموس المحيط» للفيروزآبادي: زلقه من مكانه يزلقه، ويزلقه، بعده ونحاه. «وُلَانًا أَرْزَلَهُ كَأَرْزَلَهُ... والتزليق صبغة البدن بالأدعنان ونحوها حتى يصير كالنزلقة. وتزلق تزين وتتم حتى يكون لونه ويصير ولبشرته يريق. أما في قاموس مُنْجِد الطُّلَّاب فقد جاء فيه زلقه: أبعد من مكانه ونحاه. ويُمكننا القول أن الكلمة تعنى عند الشعرائي: المُتسَلِّق من الناس، بُغْيَة تحقيق مصالح شخصية. انظر: مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزآبادي: القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث للجميع، الجزء الثالث، العدد ١٧، ١٩٧٨، ص ٢٣٤، ٢٣٥. لويس معلوف البستاني، فؤاد إبراهيم البستاني: مُنْجِد الطُّلَّاب، دار المشرق، بيروت، ط ١٩، ١٩٧٥، ص ٢٨٨.

(٤٤) تنبيه المفتين، ص ١٥٢.

(٤٥) كان للشعراني الكثير من المتنافسين في مجال «الزعامة» الصوفية. ومن كثرة تكرار الشيخ لمكانته هؤلاء المتنافسين، نستطيع القول أنها كانت مشكلة كبيرة بالنسبة له ولغيره. وعلى كل حال ففي حين وصفه أعداءه بأنه كثير النصب و«الحيل» على الناس، فإنه وصفهم بأنهم من «مدعى الصلاح» و«الأفاقين» و«الزوالق» و«الأعداء». انظر على سبيل المثال: الطبقات الصغرى، ص ١٠١.

(٤٦) وفي ذلك يقول الشعراني أن من أخلاق السلف الصوفى الذى يجب التأسى بها: «مخالطتهم لمن كان عدواً لهم فى السر ويدعى محبتهم ظاهراً، وإيهاهم أن أحدهم صدقه فى دعواه المحبة له، ولم يلحق لما عنده من عدم الصدق، ولا يكذبونه قط فى دعواه. وكذلك لا يمنع قط من تقريبه إذا طلب منه التقرب، فإن ذلك يزيده عداوة وتعظيماً للفتنة. لكن يحتاج هذا المخالط للعدو إلى حفظ جوارحه من سائر المخالفات، لأن العدو ربما كان قصده من المخالطة إغلاعه على عورة أخيه ليصير يهجو به ذلك فى المجالس أيام ظهور عداوته له كما هو واقع كثيراً». الشعراني: تنبيه المفتريين، ص ٥٦.

(٤٧) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٣٩.

(٤٨) الشعراني: لطائف المنن، ص ١٥٠.

(٤٩) الشعراني: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.

(٥٠) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٥١) بما قاله الشعراني فى ذلك: فوما أنعم الله تبارك وتعالى به على: حسن سياستى لمن تشرب قلبه حب الدنيا من إخوانى، بحيث صار يعكس الأوراد وقراءة العلم، ويرجع الدنيا على الآخرة. فلا أقول له قطانك انسلخت من طور الفقراء إلى طور أبناء الدنيا، وإن كان ذلك حقاً. وإنما أقول له: يا أخى صرت توحشتنا فى المجلس. ووالله إني أنحسر على كل مجلس فائق، وأحب أن لا يفتت صحيفتك قط شئ من الحيريات، ونحو ذلك. وقد خالف قوم، وزجروا صاحبهم الذى انسلخ من طور الفقراء، ففجر عليهم، وذكر فى شيخه البحر والجبر، ولم يتفجع منه بعد ذلك بشئ. فإياك يا أخى ثم إياك. لطائف المنن، ص ٢٣٢.

(٥٢) الشعراني: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٣٢.

(٥٣) المصدر السابق، ص ٢٩٠.

(٥٤) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٣٨.

(٥٥) الشعراني: المختار من الأنوار فى صفة الأخيار، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، طلعت غمام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣، ص ٦٤، ٧٥.

(٥٦) لطائف المنن، ص ٥٥٠.

(٥٧) المصدر السابق، ص ٤٣٨.

(٥٨) الشعراني: تبيين المختارين، ص ٧٣.

(٥٩) الشعراني: البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٨٢. وفي موضع آخر يقول: «أخذ علينا المعهود: أن نحفظ حرمة أصحاب المنافع العامة، ونقوم لهم إذا وردوا علينا وعلى الناس، كما هو مشاهد. وذلك كالمعداوي، والإسكافي، والمقران، والطحان، والتراس، والطباخ، والجزائر، والزيات، والنجار، والحداد، والحراث، والحصاد ونحوهم». المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٦٠) المصدر السابق، ص ٢٨١.

(٦١) لطائف المتن، ص ٥٥٥، ٥٥٦. وفي موضع آخر يتحدث عن إصلاح حال الفاسقين «الكتبه» فيقول: «قال المحققون: من شرط الداعي إلى طريق الله تبارك وتعالى معرفته بطرق السياسة قبل الدعاء، ليدعو كل إنسان من الطريق التي يسهل عليه إتقاده له منها، فيمهد الطريق للمدعو أولاً ولو بإرسال هدية إليه أو كسوة، أو إطعامه الفاكهة أو الكتافة.. ونحو ذلك مما يميل نفس ذلك المدعو إلى محبة الناصح. فإذا مال إليه باغية، فحينئذ يسأقه بأعلامه بما في تلك الكتب من غضب الله تبارك وتعالى ومقته، وتيسير الوصول إلى رزقه، وعدم حفظه من الآفات، حتى أن صاحب الكتب يبادر إلى سماع النصع والعمل به». لطائف المتن، ص ٢٤٧.

(٦٢) المصدر السابق، ص ٢٥٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٥١.

٦٤ يتحدث الشعراني في معظم الأحيان عن رموز السلطة على كافة مستوياتهم، مستخدماً مصطلح «الظلمة»، ويبدو أنه نقل ذلك المصطلح عن سيقوه من المتصوفة. على كل فمن الواضح أن المصطلح كان يعكس حالة من عدم الرضى من الصوفية على نظام الحكم ورموزه.

(٦٥) للشعراني الكثير من المقولات في ذلك ومنها قوله «إن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرقت وغربت» الشعراني: البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٨٢.

(٦٦) كان الشعراني يفسر الآية القرآنية «وأطيعوا الله ورسوله وأولى الأمر منكم» على أن أولى الأمر هم الحكام والعلماء. انظر: الكبيرت الأحمر، ج ٢، ص ١٠٩.

(٦٧) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٦٢، ٢٦٣.

(٦٨) زكي مبارك: التصوف الإسلامي، ج ٢، ص ٣٠٢، ٣٠٣.

(٦٩) لطائف المتن، ص ٢٦٣.

(٧٠) كان من الأمور الطبيعية أن تحتوي تركبات المتوفين من الصوفية وغيرهم في العصر العثماني على مؤلفات الشعراني. أما بعد ظهور الطباعة في مصر، فإن مؤلفات الشعراني قد طبع منها الكثير لعدة طبعات. إن طباعة مؤلفاته من حيث المبدأ تعكس بقاء الإهتمام بفكره في مصر وغيرها، وأما تكرار طبع الكتاب لمرات عديدة فإنه يعكس رواج فكره بين القراء بل و«المحققين». إنظر على سبيل المثال: أرشيف الشهر العقارى: محكمة القسمة العسكرية، سجل رقم ٥٩، مادة ٢٣١، ص ٢٤٣-٢٤٦، بتاريخ ١٦ رجب ١٠٦٢هـ.

- (٧١) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٣٨.
- (٧٢) المصدر السابق، ص ٥٣٩.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.
- (٧٥) الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١١٢.
- (٧٦) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ٢١٠.
- (٧٨) يتحدث الشعراني عن ذلك قائلا: فوما من الله تبارك وتعالى به على: عدم مبادرتي إلى سوء الظن بأحد من المسلمين، وكثرة ستري لما تحققت من عوراتهم. وذلك لأن الظن أكذب الحديث.. وقد كان سيدي أفضل الدين رحمه الله يقول: إذا رأيت انساناً بالغاً يطوف بشيء يبيعه، والناس يصولون الجمعة، فاحمله على عذر شرعي. فإذا رأيت عالماً أو صالحاً يأخذ من الظلمة مالا، وإذا فاحمله على أنه يفرقه على أصحاب الضرورات بالطريق الشرعي، ولا يأكل منه شيئا. وإذا رأيت عالماً توقف عن الكتابة على سؤال متعلق السلطنة، فاحمله على خوف الفتنة التي تبيع له كتم العلم أصلا، كإخراج من وظيفته التي يتقوت منها هو وعياله، أو نفيه من بلده ونحو ذلك. وإذا رأيت شخصا يشارو امرأة في عطفة، فاحمله على أنها من محارمه أو زوجته، أو أنها ممن لا يخاف منها الفتنة لطائف المتن، ص ٢١٧.
- (٧٩) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٤٧.
- (٨٠) تنبيه المغترين، ص ١٠٤. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٩٢.
- (٨١) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٠١.
- (٨٢) من الأمثلة التي يضربها في ذلك قوله: فوالله أنى لأحرف جماعة من الفقهاء كانوا يكرهوني. فمازلت أقول للناس: إني أحب فلانا لدينه وخيره. فيبلغه الناس ذلك، فتقل عداوته، حتى صار من أصحابي. ولو أنى كنت قلت أكره فلانا لقله دينه، لكان إزداد عداوة وبغضا. وإذا أردت يا أخي أن لا تُجرىء عليك السفهاء، فلا تُجيبهم إذا شتموك، ولا تقل قط لأحدهم: البعداء عندي مثل النمل، أو أقل أو أخص. فإنهم إذا تأدبوا معك قالوا لك: وكذلك أنت الآخر عندنا، لأنهم أسفه منك يبقين وأقل حياء. لطائف المتن، ص ٢٥٦.
- (٨٣) الشعراني: البحر المورود، ص ١٤.
- (٨٤) من المقولات التي قالها في ذلك فإن سبب سفه السفهاء على العالم، قلة سياسة العالم. فلو كملت سياسته، لم يقع له سفه من أحده. لطائف المتن، ص ٤١٧.
- (٨٥) الشعراني: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٨٦) الشعرانى: البحر المورود، ص ٥٨. والواقع أن الشعرانى قد إتبع فى ذلك ما ذكره ابن عربى فى هذا الخصوص حيث يقول: «ألا ترى أن الله تعالى لما أخبر عن نفسه فى مؤاخذته إياهم [يقصد المستهزون] كيف قال الله يستهزىء بهم. فما أخذهم بقولهم إنا معكم وإنما أخذهم بما زادوا به على التفاق من قولهم إيمانحن مستهزون. وفى الحديث مُدَاراة الناس صدقة. والمؤمن يُدَارَى الطرفین مُدَاراة حقیقیة ولا یزید علی المُدَاراة شیئاً من الإستهزاء فیجنى ثمرته.. فالؤمن المُدَارَى مُنَافِق لكنه ناج وفاعل خير لأنه إذا انفرد مع أحد الفريقین أظهر الإتحاد به ولم يتعرض إلى ذكر الفريق الآخر الذى ليس بحاضر عنده، فإذا انقلب إلى الآخر كان معه بهذه المثابة والباطن فى الحالین مع الله عز وجل». الشعرانى: الکبریة الأحمر فى بیان علوم الشیخ الأكبر، ج ٢، ص ٦٧.

(٨٧) الشعرانى: لطائف المنن، ص ٢٦٠.

(٨٨) يرى الدكتور زکى مبارک أن الضمیر «نا» فى قول الشعرانى «أخذ علينا العهد» يُراد به الصوفیة المصریون، لأن آداب. الشیخ هی آداب محلیة أوجهاها ظرف المكان. د. زکى مبارک: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، دار الكتاب العربى بمصر، ط ٢، ١٩٥٤، ج ٢، ص ٣٠٧.

(٨٩) الشعرانى: البحر المورود، ص ٨٢.

(٩٠) الشعرانى: الأنوار القدسیة فى بیان قواعد الصوفیة، ص ٢٥٢.

(٩١) الشعرانى: البحر المورود، ص ١٣١، ١٣٢.

الفصل الثالث خطاب الشعرائى للدولة

يتناول هذا الفصل خطاب الدولة^(١) عند الشعرائى، من خلال تناول الإطار العام لموقفه الفكرى والسياسى من حكم - بل ووجود - الدولة المملوكية والعثمانية. و بمعنى آخر، فإن إهتمامنا الرئيسى هنا لا ينصب على رموز الدولة وموظفيها، بل على وجود الدولة نفسها، وروية الشعرائى لها باعتبارها دولة عادلة أو دولة ظالمة. دولة تحكم بالشرعية الإسلامية أو تحكم بغيرها. ومن ثم مدى قبول الشعرائى لها، وحكمه عليها، من خلال خطابه عنها.

وقبل الخوض فى موقف الشعرائى من الدولتين المملوكية والعثمانية، هناك بعض المحفوظات الأولية التى من المفيد عرضها هنا، مُستفيدة مما جاء بالفصل الأول، ويمكن إدراج هذه المحفوظات كما يلى:

أولاً: أن الشعرائى عاش الثلث الأول من عمره - ويمثل بالتمام ربع قرن من الزمان - فى كنف الدولة المملوكية. أما الثلثين الآخرين - وهما نصف قرن تماماً - فقد عاشهما تحت حكم الدولة العثمانية، أى أن الرجل عاش فى الدولتين وكان شاهد عيان للكثير مما حدث.

ثانياً: أن الثلث الأول من حياته، وبعض سنوات قليلة من الثلث الثانى، استغرقتة مرحلة الطفولة فى قريته، فمرحلة التعليم بجامعى القمى والأزهر، ثم أيضاً كونه مُريداً فى الطريق الصوفى. ومن ثم فإن هذه المرحلة كانت مرحلة «الأخذ» أو التكوين العلمى والفكرى والدينى. وأما الثلثين الآخرين فكانا مُختلفان تماماً. لقد كان الشعرائى تلميذاً، فصار أستاذاً. وكان مُريداً، فصار شيخاً. وكان فقيراً، فصار غنياً. وكان خاملاً، فصار مشهوراً. وكان نزلاً هنا وهناك، فصار صاحب زاوية يستقبل النزلاء فيها. ولقد تعاصر كل ذلك مع الوجود العثمانى بشكل مُلفت للنظر.

ثالثاً: أن الشعرائى - فى الثلث الأول من حياته - عاصر السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية، بما أحاطها من ضعف وإضطراب وقلق سياسى وإقتصادى وإجتماعى. ثم عاصر بعد ذلك الغزو العثمانى^(٢) ونجاحه واستقراره وقوته. وهذا يعنى أن الشعرائى عاش كل هذه المتناقضات وتأثر بها.

على أية حال، فطالما أن الشعرائى قد عاصر فى صدر شبابه السنوات الأخيرة من عمر الدولة المملوكية فى مصر، وعاش بقية عمره كله تحت حكم الدولة العثمانية، فمن الوارد أن يكون للأمر إنعكاساته على رأيه فى الدولتين، كأن يتحدث عن رأيه فى الوجود العثمانى بمصر، أو عن حكم الدولة العثمانية مقارنة بحكم الدولة المملوكية، أو أن يوضح موقفه من بعض القضايا المتعلقة بوجود هذه الدولة أو تلك.. إلخ.

والواقع أنه على الرغم من أن الشعرائى لم يكن مؤرخاً - مثل ابن إياس على سبيل المثال - ولم يكن بالتالى تشغله إهتمامات المؤرخين، فإن كتاباته الكثيرة فى التصوف - لا سيما كتب الطبقات والعهود - قد جعلته يهتم ببعض الأمور التى عكست الكثير من مواقفه وأرائه. صحيح أن آراءه جاءت بشكل متفرق، وفى الكثير من الأحيان بأسلوب غير مباشر، وأحياناً متناقض، لا سيما فى ظل خوفه من السُلطة، ومن ثم تكراره القول - عدا الفترة الأخيرة من حياته إلى حد ما - بابتعاده عن الأمور السياسية.. بيد أن مهمة الباحث هى أن يحاول جمع شتات تلك الآراء والأفكار والمواقف، وأن يعيد ترتيبها، وأن يكشف مضمونها، وأسباب وظروف تناقضاتها.

إن القضية الأولى التى يمكن مناقشتها هى موقفه من الغزو العثمانى ؛ وبمعنى آخر موقفه من ذلك التطور السياسى الكبير فى مصر، والمتمثل فى سقوط حكم وجود الدولة المملوكية، على أيدي الدولة العثمانية التى حلت محلها.

والواقع أن الموقف الشخصى للشعرائى لا يمكن العثور عليه بشكل مباشر فى الفترة نفسها. وهذا أمر يمكن تبريره بأن الرجل لا يزال - فى سنة ٩٢٢ - ٩٢٣ هـ - تابعاً فى آرائه بشكل عام لمشايخه بحكم كونه «تلميذاً» و«مريداً» لهم. ومن ثم فلقد كان عليه - بل ومن مصلحته - فى مثل هذه الأمور «السياسية» أن يتبع خطاهم ويسير فى أثرهم. ومن ثم فموقف الشعرائى من الغزو العثمانى يمكن العثور عليه أولاً: من خلال مواقف شيوخه، وثانياً: من خلال كتاباته فى فترات لاحقة.

أما عن شيوخه، فمن الواضح أنهم كانوا من ذلك الفريق من الصوفية الذين اتخذوا موقفاً متوازناً للحكم المملوكى لصالح العثمانيين، سواء بشكل مقصود أو غير مقصود. فالصوفية، بشكل عام، انقسموا تجاه الممالك والغزو العثمانى إلى ثلاثة أقسام: فمنهم من أبدوا الممالك فى تلك اللحظات الحرجة، وعلى رأسهم الشيخ أبو السعود الجارحى. ومنهم من اتخذوا موقفاً محايداً، لأن هؤلاء فى الأساس ابتعدوا عن السياسة وانهمكوا

فى أمور دينهم وتصوفهم. ومنهم من وقفوا موقفاً متواثماً للمماليك، وتنبأوا بقرب زوال حكمهم على أيدي العثمانيين، ومن ثم كانوا على استعداد للترحيب بالحكم الجديد. ومن هؤلاء الشيخ أمين الدين - إمام جامع الغمري - والشيخ عبد القادر الدشوطى، بل والشيخ محمد بن عنان والشيخ زكريا الأنصارى. لقد كان لهؤلاء أسبابهم ودوافعهم التى دفعتهم - أو على الأقل أدت بهم - إلى ذلك^(٣). وما يهمنى هنا هو القول بأن الفريق الأخير هو الذى انضم إليه الشعرانى فى النهاية بحكم وجوده بينهم، وتلمذه على أيديهم، واتباعه لهم فى الطريق الصوفى. ولدينا فى تدعيم رأينا أكثر من دليل.

الدليل الأول: هو ترجمة الشعرانى للشيخ أبى السعود الجارحى. ففى حين حظى الشيخ أمين الدين، والشيخ الدشوطى، والشيخ زكريا الأنصارى على نصيب كبير فى تراجم الشعرانى.. لم يحظ الجارحى - رغم شهرته الهائلة - سوى على نذر يسير للغاية^(٤). وإذا كان هذا يعكس طبيعة العلاقة بين الشعرانى وهؤلاء المشايخ، وتوضيح فى الوقت نفسه أن الشعرانى كان مرتبطاً تماماً بالأنصارى وأمين الدين و الدشوطى وابن عنان وأمثالهم؛ فإنه يعكس أيضاً الموقف السياسى. فالشعرانى، الذى ترجم للمجاذيب وذكر نبوءاتهم - كما سنرى - لم يذكر مطلقاً، فى أى مؤلف من المؤلفات التى وقعت بين أيدينا، موقف الجارحى مع طومان باى، وتأييده للمماليك فى الحرب ضد العثمانيين. وأحسب أن الأمر لا يخلو من مغزى سياسى علينا ألا نتجاهله.

الدليل الثانى: يتمثل فى تلك الحادثة التى رواها الشعرانى باعتباره شاهد عيان لها، وهى حادثة هروب «الشرىف بركات» من السلطان الغورى، ومساعدة الشيخ محمد بن عنان له فى هذا الهروب. يقول الشعرانى: «ولما طلب الغورى الشرىف بركات سلطان الحجاز ورأى منه الخدر، جاء إلى سيدى محمد رضى الله عنه بعد صلاة العصر، وتحن جلوس بين يديه، فقام له الشيخ واعتنقه. وقال الشرىف: أريد أن أهرب هذا الوقت وخاطرك معى لا يلحق بى الغورى، حتى أتخلص من هذه البلاد، فإن النوق تنتظرنى نواحى بركة الحاج. فدخل سيدى محمد رضى الله عنه الخلو، فانتظره الشرىف فلم يخرج، والوقت ضاق. فقال لى وللشيخ حسن الحديدى خادمه: استعجلا لى الشيخ.. فبعد ساعة، خرج وعيناه كالدّم الأحمر. فقال اركب يا شرىف لا أحد يلحقك. فما شعر الغورى به إلا بعد يومين. فتخلص إلى بلاد الحجاز. فأرسل فى طلبه فلم يلحقوه»^(٥).

وقبل مناقشة أهمية هذا الحادث لابد من الإشارة إلى أن الشعراني لم يُحدد تاريخاً لذلك. فإذا كنا نعرف أن الشيخ محمد بن عنان قد توفي سنة ٩٢٢ هـ / ١٥١٦ م^(٦). فيكون ذلك قد حدث قبل هذه السنة. بيد أننا نعلم أن علاقة الغوري بالشريف بركات في سنة ٩٢١ هـ كانت ودية للغاية، وأن الشريف بركات جاء إلى مصر في هذه السنة وأغدق الغوري عليه بشكل غير مسبوق. وعلى حد قول ابن إياس «... ولم يقع لأحد من أجداده ولا أقاربه ما وقع له مع الملك الأشرف قاصوه الغوري. وقد بالغ في إكرامه وتعظيمه جداً»^(٧). لقد كان ذلك لأسباب سياسية في ظل اضطراب الأوضاع علي الجبهة الشمالية. ومن ثم فمن المستبعد تماماً أن يكون ما حدث قد حدث في سنة ٩٢١ هـ / ١٥١٥ م. والأرجح أن ذلك قد تم قبل - أو خلال - ذلك الصراع الدموي العنيف الذي وقع بين الشريف بركات وإخوته حول منصب الشرافة، وهو ما أورده ابن إياس في أحداث سنة ٩٢١ هـ / ١٥١٥ م^(٨).

على أية حال فإن ما ذكره الشعراني يحمل الكثير من الدلالات. فالشيخ ابن عنان يقوم بمساعدة شريف مكة، وهو عمل ضد رغبة السلطان، ويعنى في النهاية أن الشيخ كان مقتنعاً بظلم الغوري، وإلا لما أقدم على ذلك. والشعراني كان تلميذاً لابن عنان وشاهد ما حدث، بل وشارك فيه. وبحكم اعتقاد الشعراني في شيخه، فمن الضروري أن يكون قد اقتنع بما فعله، وإلا لما أورده في كتابه مادحاً فعل شيخه. بل لقد كان ابن عنان نموذجاً مهماً للشعراني في الكثير من الأمور، وتلاحظ ذلك من حكاياته عنه وقوله فيه: «وما رأيت في عصرنا مثله» وكذلك فيما سمعه عنه من الشيخ أمين الدين و الشيخ الدشطوطي^(٩). وهنا لابد أن نلاحظ الارتباط بين أمين الدين وابن عنان و الدشطوطي، ثم كون الشعراني تلميذاً وتابعاً لهم كلهم.

واستمراراً في تتبع محيط المشايخ الذي عاش فيه الشعراني وتأثر فيه بمواقفهم، لا يمكن تجاهل ما أورده - وفي كتاب الطبقات الكبرى على وجه خاص - عن نبوءات الصوفية بزوال دولة المماليك الجراكسة ودخول العثمانيين مصر. فالشيخ جلال الدين السيوطي يتنبأ - ومنذ سنة ٩١٠ هـ / ١٥٠٤ م بدخول العثمانيين مصر في بداية سنة ٩٢٣ هـ. وعندما خرج الغوري لقتال العثمانيين، أعاد الشيخ أمين الدين - إمام جامع الغمري - التذكير بمقولة السيوطي والتأكيد عليها في مواجهة المنكرين، وذلك قبل هزيمة الغوري وقلته^(١٠). والشيخ محمد الشرييني «أخبر بدخول ابن عثمان السلطان سليم،

قبل دخوله بسنتين. وكان يقول «أتوكم مُحَلِّقِينَ اللحاء. فكان الناس يضحكون عليه لقوة التمكين الذى كانت الجراكسة عليه»^(١١). والشيخ ابراهيم بن عصفير (ت ٩٤٢ هـ / ١٥٣٥ م) كان يقول «جاكم ابن عثمان، فكان غُر الغورى يستخرون به»^(١٢). والشيخ ابراهيم أبو لحاف كان هو الآخر يتنبأ بزوال دولة المماليك «فلما قُرب زوال دولة الجراكسة، أرسل يقول للغورى : تَحُول واعط مفاتيح القلعة لأصحابها»^(١٣). والشيخ عمر المجذوب، سأله الشعرانى - بعد خروج الغورى للشام - «هل يدخل السلطان ابن عثمان مصر ؟»، فكانت اجابته «نعم، ويمر من هذا المكان، وهذا موضع فرسه». ويؤكد الشعرانى صحة نبوءة الشيخ قائلاً : «فحفظنا ذلك القول حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه فى ذلك الموضع الذى عينه»^(١٤).

والواقع أن قضية النبوءات هى من القضايا المُحيرة والمُثيرة فى كتابات الصوفية. وقد ينظر إليها بعض المؤرخين نظرة شك وريبة، خاصة ونحن فى عصر ينخضع لمعطيات العلم وتنبوءاته أكثر كثيراً مما ينخضع لنبوءات الصوفية. بيد أن الباحث فى تاريخ تلك العصور لا يد وأن ينظر للأمور من خلال منظور آخر، يحاول به الإقتراب من طبيعة العصر واحترام تاريخه بكل خصوصياته، بعيداً عن قضية الإيمان أو الإنكار - الآن - لما كان موجوداً بالفعل. وهنا نجد أن تلك النبوءات لم تكن تنفرد بها مصر فقط، بل شاركتها فيها غيرها من البلدان العربية والإسلامية. وعلى سبيل المثال يذكر ابن طولون - فى أحداث شعبان ٩٢٢ هـ، وإبان الصراع المملوكى / العثمانى فى الشام - ما نصه: «رأى شيخنا المحيوى النعيمى فى المنام قائلاً يقول: فرغت البيعة، أو فرغت بيعتهم»^(١٥) وهو ما يعنى انتهاء البيعة للمماليك.

إن ما أورده الشعرانى من أمر النبوءات يعكس الكثير من الأمور. فمن ناحية هو يعكس الجو الذى عاش فيه الشعرانى، ويؤكد ما قلناه بخصوص مواقف شيوخه الذين دار فى فلكهم. ومن ناحية ثانية، يعكس حقيقة أن الغزو العثمانى لمصر كان أمراً مطروحاً قبل وقوعه بعدة سنوات، ولم يكن مفاجأة مذهلة للمصريين بشكل عام والصوفية بشكل خاص. ومن ثم فالمواقف كانت تتحدد منذ فترة غير قصيرة. ومن ناحية ثالثة، فإن إيراد الشعرانى لهذه النبوءات يحمل قدراً كبيراً من الإيمان بها من لدنه، بحكم اعتقاده بشيوعه، وإلا لكان قد أنكر ما قالوا. إنه لم يُنكر شيئاً، بل أكد صدق نبوءاتهم، وحالة الشيخ عمر المجذوب أصدق دليل على ذلك. وأخيراً فإنه على الرغم من أن

الشعراني لم يُنكر معارضة البعض للغزو العثماني، فإن ما أورده في ذلك لم يتعد حالة واحدة، وهي حالة الشيخ أحمد الزواوي (ت ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م) حيث يقول : «لما سافر الغوري لقتال ابن عثمان، جاء إلى القاهرة وقال : جئت لأرد ابن عثمان عن دخول مصر». لكن ما ذكره عن الزواوي بعد ذلك يُعد في غاية الأهمية، لأن الأمر انتهى بمعارضة المتصوفة للشيخ، وربما دس السم له .. «فعارضه الأولياء، فلحقته البطن، فأشرف على الموت، فحُمِل إلى بلده، فمات في الطريق» (١٦). و من المنطقي هنا القول بأن «الأولياء» الذين عارضوا الزواوي هم أولئك المشايخ الذين وقفوا ضد المماليك، والذين كانوا شيوخ الشعراني.

صفوة القول إذن، أن المحيط الذي تعلم فيه الشعراني ومارس التصوف به حتى الغزو العثماني، كان مُحيطاً مُنوّثاً في مُعظمه للدولة المملوكية، وللسلطان الغوري بوجه خاص. وحتى عندما حاول السلطان طومان باي إصلاح ما أفسده الغوري من قبل في علاقة الدولة بهذا الفريق من الصوفية (١٧) فإن الوقت كان قد فات. لقد كانت مواقف الشيوخ قد اتخذت وتحددت، وكان من الصعب التراجع عنها أو تغييرها، لا سيما في ظل إفلات زمام الأمور من المماليك، وانقساماتهم الحادة على أنفسهم بعد معركة مرج دابق، وإنقلاب ميزان القوة لصالح العثمانيين. وإذا كان ذلك هو موقف الشيوخ، فماذا عن موقف الشعراني نفسه؟

لقد كان على الشعراني أن يدور في فلك شيوخه، شاء ذلك أو لم يشأ. ونقول هذا لأنه من المُحتمل أنه لم يكن يتمنى أن تصل الأمور إلى تلك الدرجة من التدهور بين شيوخه والسلطة، وربما كان لا يتمنى أن تنتصر الدولة العثمانية على الدولة المملوكية وتحتل مصر. وهذا الأمر لا يعنى الغوص في سيكلوجية الرجل بقدر ما يعنى محاولة قراءة ما كتبه عن نفسه فيما بعد. ونكتفي هنا بالقول بأن الشعراني كان قد مر بأزمة ما في سنة ٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م. ففي حديثه عن مشايخه الذين تلقى عليهم وبيانه تفوقه في دراسته يُتبع ذلك بالقول : «ولم أزل كذلك حتى توافدت على الهموم لما بلغت في السن إلى نحو خمس وعشرين سنة، وذلك نحو ثلاث وعشرين من القرن العاشر.. لما جاءت دولة بنى عثمان نصرهم الله» (١٨). إن تحديده لسنة ٩٢٣ هـ هنا هو أمر لا يخلو من دلالة، لا سيما والإرتباط واضح في حديثه بين ما حدث له وبين دخول العثمانيين مصر من جهة، وبين تلقيه العلم على أيدي شيوخه من جهة أخرى. هذا بالإضافة إلى كونه مُريداً صوفياً حتى ذلك الوقت.

هل يعنى هذا أن الشعرانى وقع في «أزمة نفسية» أو «تناقض داخلى» فى عام ٩٢٣ هـ؟ نستطيع القول بأن هذا ما حدث. وأسباب ذلك تعود من جهة إلى أنه كان عليه - حتى ذلك الوقت - أن يكون «متنباً» تماماً لشيوخه فى آرائهم و مواقفهم، تلك المواقف التى لم تتسق فى قبولها للعثمانيين فى البداية، مع ما فعله العثمانيون عندما غزوا مصر، وهو ما نظر إليه الشعرانى نظرة تبرم ورفض، وربما «ندم»^(١٩) لاسيما وأن دخول «سليم بن عثمان» إلى مصر قد ارتبط بـ «بداية خراب مصر» و «انقراض بياضاتها من ذوى البيوت»^(٢٠). ومن جهة أخرى تعود أزمة الشعرانى فى تلك السنة إلى ذلك «الفكر القدرى» الذى سيطر على الشعرانى طوال حياته، ووصوله بسببه أحياناً إلى حالة من الارتباك والحيرة.

أما قدرية الشعرانى فواضحة فى كل مؤلفاته، وتعود إلى أسباب عميقة بعمق ما وصل إليه الفكر الإسلامى عامة آنذاك والصوفى خاصة من قدرية^(٢١). ولقد اتبع الشعرانى هذا النهج القدرى، وعلل ذلك بقوله: «لأن الفعل للشىء والترك له بقضاء الله تعالى وإرادته. هذا أدب أهل الله تعالى لعلمهم بحكمة الله سبحانه فى كل واقع فى الكون». ولكن ماهى درجات وحدود هذه القدرية؟

وهنا يُقسَّم الشعرانى الناس إلى قسمين: أهل الله تعالى، وغيرهم. فأهل الله تعالى مُسلمون تماماً، وأما غيرهم «فلا ينتهون عن ذلك إلا إذا ذُكروا به». وهو يعقّب على ذلك بالقول «وفرق بين من ترك الاعتراض ابتداءً، وبين من لا يتركه إلا بعد تأمل وتفكير. واعلم أن المانع من الأدب فى ابتداء الحال الحجا وإقامة الحجة، كقوله الشرع أمرنا أن ننكر أشياء وأن نقول الأولى ترك هذا والأولى فعل هذا»^(٢٢).

إذن الشعرانى كان قدرياً، ومن الواضح أنه كان يعتبر نفسه مع الفريق الأول «أهل الله تعالى». لكن السؤال: كيف حدث له ذلك التناقض الذى نتحدث عنه؟ يجيبنا الشيخ فى موضع آخر مُستشهداً بالحديث الشريف «إذا أراد الله إفضاء قضائه وقدره، سلب من ذوى العقول عقولهم، حتى إذا أمضى فيهم قضاءه ردها عليهم»^(٢٣). فإذا عدنا مرة أخرى إلى ما حدث له فى سنة ٩٢٣ هـ من أن ذهنه كان قبلها «بحمد الله سيلاً، لا يسمع شيئاً وينساه»، وأنه لم يزل كذلك حتى تغير الأمر فى تلك السنة^(٢٤).. أمكننا القول أن الشعرانى حدث له بعض الأمور التى ما كان قادراً بحقله على استساغتها، ولكنه قبلها باعتبارها «قدراً» من الله. وهذا يتأكد أيضاً من رأيه القائل بأن من حق الإنسان أن «يرضى بالقضاء لا بالمقضى»^(٢٥).

ومع النقطة الأخيرة تكون قد وصلنا إلى تفسير كيف وقع الشعراني في التناقض الداخلي. فالإيمان بالقضاء والقدر لا يعنى ضرورة أن يكون الإنسان راضياً تماماً بالمقضى به. وهكذا يمكن القول - ومن هذا المنطلق - أنه إذا كان الغزو العثماني هو من سبيل القضاء الذى يجب التسليم به، فإن ذلك لا يُحتمُّ القبول به تماماً.

والخلاصة أن موقف الشعراني من الغزو العثماني وخطابه تجاهه، كان تابعاً لموقف شيوخته فى النهاية، رغم ما وقع فيه من تناقض داخلى حول صحة موقفه هذا. وإذا كان الشعراني قد خرج من هذا التناقض من خلال إيمانه بالقدرية وتفسيره لها، فإن التناقض سيبقى دفيناً فى داخله، وسينمو مع الزمن، بل - وفى مرحلة تالية - سوف يتضح الموقف الحقيقى والمختلف للشعراني، من خلال مقارنته بين الدولتين المملوكية و العثمانية. وهكذا نصل إلى مناقشة القضية الثانية، والتي تتمثل فى خطابه للدولتين.

★ ★ ★ ★

إذا كانت فترة الغزو العثماني لمصر تُمثل فى حياة الشعراني الفترة الأخيرة من تعليمه وإنخراطه فى الطريق الصوفى، باعتباره «مريدًا»، وهو ما يعنى أنه كان لا يزال تابعاً فى موقفه من الدولتين العثمانية والمملوكية لموقف شيوخته؛ فإن السنوات القليلة التى أعقبت الغزو كانت تمثل البدايات الأولى لظهور الشخصية المستقلة له، ولذلك فليس من الغريب أن تشهد تلك السنوات تأليفه لكتاب «المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين» وذلك فى حوالى (٩٢٤ - ٩٣٠ هـ / ١٥١٨ - ١٥٢٣ م).

ومن الواضح أن تأليف الشعراني لهذا الكتاب - بعد الغزو العثماني - جاء فى إطار الرد على أولئك المشايخ - والفقهاء منهم بالذات - القائلين بضعف أسانيد الإمام أبو حنيفة النعمان. وليس من العسير أن نفهم المغزى الحقيقى لهذا الموقف من بعض المشايخ المصريين تجاه مذهب أبى حنيفة - والتي وصلت إلى حد «الإنكار على أتباع مذهبه» لا سيما من أتباع الإمام الشافعى - باعتبارها شكلاً من أشكال «الرفض السياسى» للعثمانيين، وإن اتخذت شكلاً دينياً من خلال رفض المذهب الرسمى لهم «المذهب الحنفى» حتى لقد وصل الأمر ببعض الشافعية فى إنكارهم إلى القول «لا أقدر أسمع لأصحابه كلاماً» (٢٦).

ومن المنطلق نفسه، يمكننا فهم تأليف الشعراني للكتاب نفسه في هذا التوقيت بالذات. فبالإضافة إلى إقتناع الشعراني الحقيقي - والتوفيقى - بأراء أصحاب المذاهب الأربعة.. كان تأليفه لهذا الكتاب بمثابة «تقديم لأوراقه» لدى الحكم الجديد، لاسيما وأن الشعراني - الشافعى - قد مدح كثيراً فى مذهب أبى حنيفة. وبما قاله فى ذلك : «.. ومذهبه أول المذاهب تدويناً، وآخرها إنقراضاً كما قاله بعض أهل الكشف. قد اختاره الله تعالى إماماً لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه فى زيادة فى كل عصر إلى يوم القيامة.. فرضى الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزم الأدب معه ومع سائر الأئمة» (٢٧).

إذن فالشعراني، ما بعد الغزو العثماني مباشرة وحتى سنة ٩٣٠ هـ هو رجل مؤيد للدولة العثمانية فيما يكتب، متسقاً مع مواقف شيوخه من قبل، مختلفاً مع آراء بعض الفقهاء. ونحن لم نعثر للشعراني على رأى يخالف نوعية ذلك الخطاب فى تلك الفترة. بيد أن الموقف سيبدأ فى التطور والتغير منذ سنة ٩٣١ هـ على وجه التقريب. ونعتقد أن ذلك كان مرتبطاً بمجموعة من الأمور، بعضها ذكرناه من قبل، وبعضها لم نذكره.

أما ما ذكرناه من قبل فيتمثل فى التحول البارز فى حياة الشعراني، بانتهائه من مرحلة التعليم، لاسيما بعد وفاة أهم شيوخه، ثم تحوله من مرحلة «التلميذ والمريد» إلى مرحلة «الأستاذ و الشيخ» الذى يُلَقَّن الذكر ويعلم المرئدين، ثم بنائه زاويته. ثم هناك «القلق النفسى» الذى وقع فيه الشعراني بعد الغزو العثماني بسبب عدم رضاه الداخلى عن سياسة العثمانيين منذ دخولهم مصر. وأما ما لم نذكره من قبل فيتمثل فى أمرين مهمين :-

الأمر الأول :- وهو يتصل بما حدث فى مصر فى عامى ٩٣٠ - ٩٣١ هـ / ١٥٢٣ - ١٥٢٤م من عصيان أحمد باشا «المعروف بالخائن» على الدولة العثمانية، واستقلاله بمصر، وإعلانه نفسه سلطاناً عليها باسم (الملك المنصور السلطان أحمد) وأمره بأن يدعى له فى الخطبة وأن تُسك العملة باسمه، وإحيائه التشكيلات المملوكية القديمة، واستعانة ببعض العربان والفلاحين (٢٨).

وعلى الرغم من القضاء على الحركة الإستقلالية لأحمد باشا، فلنا أن نتصور قدر «الضجيج السياسى» الذى أحدثته بين المصريين حول إمكانية إستمرار هذا «الحكم الجديد» - أى العثماني - الذى تعرض بعد وفاة خاير بك لأكثر من إضطراب. وهو ما

نعتبره قد حدث من «إندفاع» البعض فى تأييده المطلق للحكم العثمانى، لاسيما وقد أعقب ذلك صدور «قانون نامه مصر» فى السنة نفسها، وهو القانون الذى أدى إلى إحكام القبضة العثمانية على المصريين بشكل غير مسبوق. ومن الطبيعى أن يترك ذلك آثاره على الشعرانى، الذى سيصبح أكثر قدرة على التعبير عن نفسه بصراحة.

الأمر الثانى: - وهو الأهم - ويرتبط بصداقة الشعرانى للشيخ على الخواص. لقد كان الشعرانى على علاقة ومعرفة بهذا الرجل من قبل، ولكن من الواضح أنه منذ حوالى عام ٩٣١هـ توطدت العلاقة بينهما. وأهمية الشيخ على الخواص فى حياة الشعرانى يُلاحظها - من أول وهلة - كل من قرأ مؤلفاته. ولقد أجاد الدكتور زكى مبارك الوصف حين قال: «إن الخواص، الذى عرفناه فى كتب الشعرانى، لا يقل عظمة عن سقراط الذى عرفناه فى كتب أفلاطون. والفرق بين الرجلين أن سقراط أُلغى بمُخاطبة العقول، والخواص أغرم بمُخاطبة القلوب»^(٢٩). وما نستطيع إضافته هو أن صداقة الشيخين، سوف تنعكس على الآراء السياسية للشعرانى وخطابه بشكل واضح، بل ولسوف يتخذ الشعرانى من الخواص وسيلة لقول آرائه، فينسبها فى غالبيتها إليه، لاسيما قبيل وبعد وفاته.

على أية حال فإن موقف الشعرانى وخطابه «السلبى» من الدولة المملوكية سوف يتغير، مع بداية ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، وذلك للأسباب السابقة مُجمعة، ليعود الشيخ مُحسراً على أيامها التى ولّت. وفى مقابل هذا - وبطبيعة الحال - سيبدأ فى كيل خطاب الذم والنقد للدولة العثمانية، بشكل مباشر أو غير مباشر. ونستطيع أن نعثر على ذلك الخطاب فى الكثير من مؤلفاته التى جاءت بعد تلك الفترة.

ففى معرض حديثه عن حالة الفلاح المصرى فى أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، ومقارنته بما كان عليه فى العصر المملوكى، يُوجه الشعرانى نقداً عنيفاً وغير مباشر لحكم الدولة العثمانية قائلاً: «وقد كان الفلاح بقرى الريف يموت، فيجدون وراءه (٣٠) الجرة والقدرة والإبريق ملأين ذهب بما يفضل من زراعاته، بعد وزن الخراج، ونفقة عياله وضيوفه»^(٣١). كان هذا هو حال الفلاح المصرى فى العصر المملوكى، من وجهة نظر الشعرانى التى وصل إليها من خلال ما رآه بنفسه أو سمعه. وإذا أخذنا برأى الشيخ، أمكننا القول أن وضع الفلاح فى العصر المملوكى كان جيداً.

وإذا كان الأمر كذلك، فماذا إذن عن حالة الفلاح المصرى فى العصر العثمانى ؟
 الواقع أن الشعرانى لم يطرح وضع الفلاح فى العصر المملوكى، إلا من أجل مقارنته
 بحالة الفلاح فى العصر العثمانى، وحتى يظهر التناقض بوضوح. وهكذا فهو يكمل
 حديثه عن الفلاح فى العصر العثمانى بالقول : «فصار اليوم يكمل خواجه بقمحه، و
 فوله، وشعيره، وثوره الذى يحرق عليه، وبقرته الذى يشرب لبنها. وإن فضل عليه شيء
 بعد ذلك أدخلوه الحبس، وربما حبسوا امرأته وأولاده، وربما زوج الكاشف أو الأمير ابنة
 الفلاح لمن شاء بغير إذن أبويها، ليأخذ مهرها ويغلق به الخراج. وربما كان ذلك الخراج
 ليس عليه، إنما هو على ناس رحلوا من البلد من كثرة الظلم الذى قاسوه، وربما كان ذلك
 الخراج على العاطل الذى فى البلد لم يزرعه أحد، وربما كان خراج الأرض الشراق التى
 لم يصعد عليها الماء» (٣٢). وأحسب أن هذا النص يوضح لنا، بالإضافة إلى موقف
 الشعرانى الخاص، وحقيقة التطور السلبي لأوضاع المصريين تحت الحكم العثمانى..
 حقيقة خطاب الشعرانى تجاه الدولة العثمانية مقارنة بالدولة المملوكية، على أساس أن
 حكمها هو المستول عن هذا التطور السلبي.

وفى الإطار السابق نفسه، يذكر الشعرانى أنه سأل الشيخ الخواص عن أفعال أحد
 المتصوفة، فكانت إجابة الشيخ بأنه ما فعل ذلك إلا لكونه لا يدري بحقيقة ما يعانيه أهل
 بلده.. لاسيما الفلاحين - من أهوال .. ولو أنه زرع سنة واحدة طين الفلاحة، وأخذوا
 منه الخراج والمغارم، ولم يتركوا له شيئاً تأكله أولاده، لخرس ولم يقدر على النطق بكلمة،
 ولا قدر على نظم بيت واحد.. ثم تابع الشعرانى ذكر ما قاله الخواص من أن «من لم يعذر
 الفلاحين الآن فحكمه حكم البهائم.. وقد أدركت الناس فى زمن السلطان قايتباى (٣٣)
 يغضب أحدهم من أهل بلده، فيرحل، فتصير أهل البلاد يتقاتلون عليه، كل واحد يطلب
 أن يُقيم عنده يُقاسمه فى زرعه وبهائمه وماله، حتى لا يكاد يجد للغربة طعاماً. فصار اليوم
 كل فلاح خرج من بلده، يذوب كما يذوب الملح فى الماء، ويصير لا يداً فى البلاد، فلا
 يجد أحداً يأويه. ثم إذا رجع بعد طول الغربة، يرجع كالحائى كالقط الأجرى، لا يجد أحداً
 يسعى فى رده إلى وطنه. فلا حول ولا قوة إلا بالله». ويعقب الشعرانى على ذلك
 بتعقيب يعنى اتفاقه تماماً مع قول شيخه وأرائه، حين يقول : «فأعرف يا أخى زمانك، فإنه
 زمان ختام ذوى البيوت والمراثب» (٣٤).

ومرة أخرى يُوضح الشعراى لنا قسوة العصر العثمانى، بالمقارنة بالعصر المملوكى، حين يتحدث عن موقف حدث معه، قائلاً: «هوقفت مرة على خلبوص المغانى وهو يُضحك الناس. فقلت له الأدب ترك هذا فى هذا الزمان، لكثرة الغم الذى فيه الناس الآن. فقال لى: بل هو المطلوب من كل عارف فى هذا الزمان. فقلت: لماذا؟. فقال: لأنهم إذا سمعوا هذه السُخريات، إلتهوا عن ما هم فيه من الغم، وعن ما يقعون فيه من السخط على تقديرات ربهم من المظالم، وثقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال. ولو لم يكن فى إضحاكهم إلا غيبتهم بذلك عن السخط على ربهم، لكان فى ذلك كفاية فى طلب ذلك منا ومن كل عارف» (٣٥).

ثم يعضى الشعراى فى نقده الخطير لعصر الدولة العثمانية فى مصر قائلاً: «كان سيدى على وفا، وسيدى عبد القادر الجيلى، وسيدى مدين وغيرهم، يلبس أحدهم كل بدلة بخمسمائة دينار وأكثر، وكانوا يأكلون الأطعمة الفاخرة فى أوانى الصينى، فإنهم كانوا فى زمن يحتمل ذلك.. فأين أنت منهم يا غارقاً فى ظلمة نفسه وهوها؟.. يا من هو فى زمان صار الحُكام يأخذون فيه خراج الأرض البائرة، ويأخذون الخراج من الفلاح مُضاعفاً حتى يبيع بهائمهم وقمحهم وأوزهم ودجاجهم، ويصير كلاً على الناس، أو يُدخلوه الحبس عن بقية خراج العاقل فى البلد، ولا يرحمونه ولو مات هو وأهله وأولاده. فاعرف زمانك يا أضل من البهائم» (٣٦).

والواقع أن كل هذه المقطعات من خطاب الشعراى، تُعبر عن تطور ضخم - بل وربما ثورى - فى موقفه من الدولة العثمانية. فالصمت فى بداية الغزو قد انقلب إلى حديث جهورى يُوضح ظلم حكم الدولة العثمانية. والسكوت عن مدح الدولة المملوكية أو حتى إدانتها فى السابق، حل محلها مدح لها و«ترحم» على أيامها. والتبعية التامة لمن تحملوا من شيوخه على الحكم المملوكى، يحل محله صداقة جديدة مع شيخ - وهو الشيخ الخواص - متعاطف للغاية مع الدولة المملوكية ومناهض للدولة العثمانية. وسوء الحكم المملوكى، يتصاغر أمام قسوة وعنف الحكم العثمانى.. وهكذا.

إذن لقد أصبح الشيخ فى مرحلة أشبه باستعادة «الماضى الجميل» فى مقابل «الحاضر الذمى». وتلك سمة تعكس قدراً من المقارنة، تلك المقارنة التى تعكس بدورها قدحاً فى «الحاضر العثمانى» لحساب مدح «الماضى المملوكى». فهل أفاق الشعرانى - بعد هذه السنوات من التأيد - على صرخات المصريين من ظلم حكم الدولة العثمانية ؟. يبدو للباحث أن هذا الأمر صحيح، بشرط الوضع فى الاعتبار كل ما سبق أن ذكرناه عن حياة الشعرانى حتى سنة ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م ؛ أى تبعيته لشيوخه قبل استقلاله بأموره، والتناقض الذى وقع فيه فى فترة الغزو العثمانى لمصر، ثم الظروف السياسية التى مرت بها مصر حتى ذلك الوقت، وإنشائه للزاوية.

كان من الممكن أن يتحدث الشعرانى عن سوء حكم الدولة العثمانية فقط. لكنه قد أثر عقد المقارنة بينها وبين الدولة المملوكية وذلك، على ما يبدو، من أجل إظهار الفرق الكبير والتناقض الضخم. ولقد كان «الحكم» فى النهاية - وكما هو واضح - لصالح الدولة المملوكية. بيد أن الشعرانى لم يكتف بذلك، بل أعطانا المزيد من التفاصيل حول موقفه فى مؤلفاته التى كتبت منذ أوائل ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى، فصاعداً. ففى كتاب «الكبريت الأحمر» يصف زمانه بأنه «محل ظهور العجائب، والأحوال الرديئة. وقد استوفينا غالب الأعمال التى أهلك الله بها الأمم السالفة، والقرون الماضية. وجلت بنا نياتنا، وتحكمت عمالنا فيما بأعمالنا، وقد قرب إنشاق الفجر الأخرى بقوة عسكر الظلم والظلال، وقبض العلوم عن العمل بها» (٣٧).

ولقد تناثرت أمثال هذه الأقوال فى مؤلفات الشعرانى. مثال ذلك قوله : «هذا الزمان الفاتح لكل شر، والخاتم لكل خير» (٣٨). وقوله : «فإن الأمور كلها قد إنعكست إلى وراء، كما هو مُشاهد عند أرباب البصائر.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر». وقوله (٣٩) : «كان سيدى على الخواص يقول : اعذروا إخوانكم فى عدم صبرهم على ما يحصل لهم من الأذى فى ها الزمان، فإن الأحوال قد فسدت، و مراسم الأشياء قد تغيرت وتبدلت، واكتفى غالب الناس بالأقوال عن الأعمال، وعم البلاء كل شيء.. فبمن يقتدى المحجوب والحكم للأغلب» (٤٠). وقوله : «لأنا الآن فى دهليز القيامة، وقد خرج كل شيء عن موضوعه، ووُسد كل شيء إلى غير أهله لقرب الساعة، كما يُشاهد ذلك من كشف الله تعالى عن بصيرته..» (٤١).

وفى هذا الإطار أيضاً فسر الشعرانى معنى الحديث «سيأتى على الناس زمان يصير فيه الموت تحفة لكل مسلم»، بأن ذلك يعنى أن «الموت تحفة من لم يصبر على مرارة الزمان، وسخط الأقدار» وقد أورد بعد ذلك ما يعنى أن زمانه ينطبق عليه هذا الوصف^(٤٢). بل ولقد اعتقد الشعرانى غاماً، ومنذ البداية، فى رأى القاتل بأن مصر - وبعد أن تعرضت لبداية الخراب مع دخول السلطان سليم، وقتله لذوى البيوت فيها - وسوف تخرب خراباً وسيطاً فى سنة ٩٥٧ هـ وأنها سوف تخرب خراباً شديداً أشد من ذلك فى سنة ٩٦٧ هـ، وأنه إذا كان «الخراب الوسيط قد حدث بالفعل فى الوقت المحدد له من قبل، فإن الخراب الأكبر سوف يحدث فى النهاية وبقيت العلامة الرابعة». مرة أخرى يمكن القول أن خطاب الشعرانى قد تغير كثيراً جداً، بل وانقلب تماماً عما كان عليه من قبل. وإذا كان الخطاب - فى الأساس - فى قالب دينى، إلا أن البعد السياسى عابق فيه بشكل لا تخطئه عين الباحث مهما كانت إهتماماته وأفكاره. إن «الزمان» الذى يتحدث عنه الشعرانى هو عصر «زمن» الدولة العثمانية، والصفات التى يصفه بها هى من السوء لدرجة لا يخطوها أقل نظر، فهو زمان العجائب والفساد ونهاية كل خير وبداية كل شر، وهو عصر الغلبة والقوة.. بل وصل الأمر بالشعرانى إلى الحديث عن أن كل معطيات هذا الزمن تشير إلى أن وقت قيام الساعة (القيامة - الفجر الأخرى) قد أصبح وشيكاً ١١. والشئ نفسه يمكن قوله عن «تحكم العمال» و «تغير مراسم الأشياء وتبدلها» و «خروج كل شئ عن موضوعة».. فهى كلها أمور تصب فى نقد الدولة العثمانية لحساب زمن وعُمال (حُكام) ورسوم وأشياء تعود إلى عصر الدولة المملوكية.

ومن قبيل موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، ما ذكره عن رأيه فى العلوم حيث يقول : «ومن شأن العبد الفقير أن يبدأ بالأهم من العلوم التى يحتاج إلى معرفتها، ويسأل عنها، ويقدر على أن يعمل بها. لأن الزمان لا يحتمل الإشتغال بغير الأهم. وقد أخبرنى شيخنا رضى الله عنه (أى الشيخ زكريا الأنصارى) عن طريق الكشف أن العلم أرفع مكانه فى القلوب من أول سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة. فصارت القلوب ثعنة، ولا يجد له محلاً يقيم، لأنها مشغولة بالبلاء النازل عليها. ومن تكلم الآن فى العلم، إنما يتكلم فى علوم اكتسبها قبل السنة المذكورة»^(٤٣). ولقد تكرّر مثل ذلك الوصف عند الشعرانى لأكثر من مرة^(٤٤).

إذن لقد وصل الأمر فى المقارنة بين الدولتين إلى قضية العلم. واختيار الشيخ - مرة أخرى - لسنة ٩٢٣ هـ هو اختيار ذات دلالة سياسية فى غاية الأهمية، باعتبارها السنة التى تم فيها الغزو العثمانى لمصر. ونكاد نقول أنه لا وجه للمقارنة هنا عند الشرعائى بين العصرين والدولتين. فالعلوم المهمة إنتهى زمنها مع بدء حكم الدولة العثمانية، ولم يعد من الممكن ولا المجدى البحث فيها أو الإمتصاء عنها، كما كان السلف يفعلون. فالجميع قد أصبحوا مهمومين من جرأ ممارسات الحكم الجديد، وما أحله بالمصريين من بلاء. وهذا رأى لم ينسبه الشرعائى لنفسه فقط، بل نسبته - وهذا مهم للغاية - للشيخ زكريا الأنصارى أيضاً. ويبدو أن الأنصارى كان قد غير موقفه هو الآخر بعد الغزو. وهذا كله يعنى أن تحولات مهمة فى المواقف قد حدثت بعد التعرف عن قُرب على طبيعة حكم الدولة الجديدة. إذن كان واقع الأمور بمثابة «صدمة» للشرعائى ولغيره فى تلك الفترة (٤٥).

وعلى الرغم من أهمية ما سبق كله، فإن القضية الأهم فى خطاب الشرعائى للدولة العثمانية إنما تمثل فى موقفه من نظام حكمها. يتحدث الشرعائى فى «لطائف المنن»، وبشكل مقتضب، عن أن الحكم بين الناس ينقسم إلى قسمين: فهناك «حكم بالشرعية»، وهناك «حكم بالسياسة». أما الذين يحكمون بالسياسة، فهم القضاة، وأما الذين يحكمون بالسياسة فهم «الحكام السياسيون» (٤٦).

وفى «اليواقيت والجواهر» يتحدث الشرعائى بوضوح أكثر - نقلاً عن ابن عربى، ودفاعاً عنه، ونشراً لفكره - فيقول: «اعلم أن جميع الحدود التى حدها الله، أى قدرها فى هذه الدار، لا تخرج عن قسمين: قسم يسمى سياسة حكمية بكسر الحاء، وقسم يسمى شريعة. وكلاهما إنما جاء لمصلحة بقاء أعيان الممكّنات فى هذه الدار وسلامتها من الفساد. فأما القسم الأول فطريقه الإلقاء، بمثابة الإلهام عندنا، وذلك لعدم وجود شريعة بين أظهر أهل ذلك الزمان. فكان الحق تعالى يُلقي فى نظر نفوس الأكابر من الناس الحكمة، فيحدون الحدود، ويضعون النواميس فى كل مدينة ووجهة وإقليم، بحسب المزاج الذى تقتضيه طباع تلك الناحية. فانهضت بذلك أموال الناس، ودمالوهم، وأهلوهم، وأرحامهم، وأنسابهم، وسموها نواميس، ومعناها أسباب خير.. فهذه هى النواميس الحكمية، وضعها العلاء عن الإلهام من الله تعالى من حيث لا يشعرون، لأجل مصالح العالم ونظمه وارتباطه» (٤٧).

ما سبق نستطيع القول أن الشرعاني كان يرى أن نظام الحكم ينقسم إلى قسمين: حكم بالشرعية، وحكم بالسياسة. أما الحكم بالسياسة، فينبع في الأصل من «السياسة الحكيمة» أو «الناموس الوضعي» من قبل نزول الأديان و«الشرائع الإلهية». والسؤال إذن: فماذا عن رأيه في حالة استعمال الناس لـ «السياسة الحكيمة» في ظل وجود «الشرائع» عامة و«الشرعية الإسلامية» خاصة؟

إن الإجابة على هذا السؤال نثر عليها فيما نقله - ونقلاً عن ابن عربي أيضاً، وكنوع من الثقة حسبنا نعتقد - حين يقول: «إنما يتعين استعمال النواميس الوضعية والقوانين السلطانية في أيام الفترات، وذلك ليجمع الله تعالى باستعمالها شرع العالم.. وأما استعمال النواميس والقوانين في زمن الشرائع، فلا ينبغي استعمالها إلا إن وافقت الشرائع، لأنه يحرم على كل حاكم أن يتعدى شريعة نبيه صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: (ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون)» (٤٨).

إذن فالشرعاني يرى أن على الحاكم - أي حاكم - أن يحكم بالشرعية طالما كانت موجودة، وليس بالقوانين الوضعية التي يضعها السلاطين وأعوانهم. ومن الواضح أن هذا الرأي ينطبق على نظم الحكم الإسلامية عامة، ومن باب أولى نظام الحكم في الدولة العثمانية بوجه خاص، والتي عاش الشرعاني في كنفها معظم حياته، وكتب هذه الآراء في عصرها، وهذا ما يتضح تماماً فيما جاء بكتابه «الجواهر و الدرر».

ففي ذكاء شديد وتقية واضحة، يتحدث الشرعاني قائلاً: «وسألت سيدي على الخواص عن قول بعض المحققين، إن الشأن الإلهي، أو الحكم، إذا وقع لا يرتفع، وأنه لا بد له من قائم يقوم به ما بقيت الدنيا، وترى الوحي والأحكام ترتفع أيام الفترات. فما حقيقة هذا الأمر الذي لا يرتفع؟ فقال رضى الله عنه: روح الوحي إنما هو ما فيه من جمع نظام العالم. فإذا فقدت الشرائع، فالناموس قائم مقامها في كل عصر فقدت فيه، وهو المعبر عنه الآن في دولة بنى عثمان بالقانون. لكن جواز استعماله إنما هو في بلاد ليس فيها شرائع. أما مثل مصر والشام وبغداد والمغرب ونحوها من بلاد الإسلام، فلا يجوز استعماله فيها لأنه غير معصوم، وربما كان واضعه ملوك الكفار» (٤٩).

لقد تناول الشعراني هنا قضية مهمة للغاية، وهي قضية الحكم بالشرعية الإسلامية، التي أهملت واستبعدت «فُقدت» ليحل محلها «الناموس» أو «القانون»^(٥٠). ولقد كان رأى الشعراني - وشيخه الخواص - أن هذا الأمر «لا يجوز». وهذه «فتوى صوفية» مهمة للغاية، وتؤكد ما قلناه من قبل، كما تعكس رفضاً عميقاً لنظام الحكم العثماني الوضعي «الموضوع»، والذي ربما كان واضحه ملوك الكفار». ومن ثم فأساس حكم الدولة العثمانية «باطل» لعدم انبثاقه من الشرعية الإسلامية بشكل مباشر. وأحسب أن هذا الرأى مهم للغاية، ويلتقى مع رأى بعض فقهاء مصر آنذاك، الذين اعتبروا «اليسق العثماني» هو «يسق الكفر»^(٥١). وهنا نعثر على أحد أسباب الالتقاء الفكرى بين الصوفية والفقهاء، وهو ما سيصل إلى «الإندماج» مع نهاية القرن السادس عشر.

ربما ظهر ما أوردناه عن هذه القضية على أنه رأى كل من ابن عربى والخواص؛ وليس رأى الشعراني. بل وربما شكك البعض فى تبنى الشعراني لهذا الرأى من الأساس، خاصة وأن خطاب الشعراني يحتوى من المتناقضات على الكثير، وهو ما أوضحناه من قبل، وسوف نتابع إيضاحه فيما بعد. والواقع أننا نعتبر هذه الآراء هى آراء الشعراني نفسه، بقدر ما هى آراء كل من ابن عربى والخواص. أما بالنسبة لابن عربى فثلاثة أمور مهمة :-

أولاً: أن الشعراني كان أحد أهم أتباع ابن عربى فى مصر، فى القرن السادس عشر. ومن ثم فقد دافع عنه فى الكثير من كتبه، بل ووضع بعض الكتب خصيصاً لهذا الهدف، مثل : «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» و «الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر» و «لواقع الأنوار القدسية فى مختصر الفتوحات المكية». ومن ثم فإن الشعراني كان تابعاً وتلميذاً لفكر ابن عربى، حتى فى شطحه الصوفى. ومن الطبيعى أن يوافق تماماً على آرائه الأخرى، ومنها قضية الحكم بالشرعية. والواقع أننا نستطيع القول أن تبنى التلميذ لآراء أستاذه فى مثل تلك الحالات، لا تنفى مسئولية التلميذ أيضاً عن آراء الأستاذ.

ثانياً : أن الشعراني، فيما نقله عن ابن عربي، إما كان يختار ما يُريده من القضايا التي تستخدم أهدافه في النهاية، سواء في الدفاع عن التصوف عامة، أو في الدفاع عن تصوف ابن عربي خاصة، أو في الدفاع عما يعتقده الشعراني نفسه. ومن ثم فإن اختياره لتلك القضية لم يأت من فراغ، لأنها ناقشت هماً من همومه التي لم يستطع التعبير عنها مباشرة بنفسه، فآثر - كتّوع من التقية - أن يتناولها من خلال أحد المتصوفة القدماء. ولقد كان ابن عربي هو أفضل مثال لديه، لاسيما وأن العثمانيين أنفسهم يحترمون ابن عربي.

ثالثاً : أن مفهوم النقل عن القدماء لدى الشعراني، كان يعني تفصيل ما كان مُجملًا^(٥٢) وتوضيح ما يحتاج لإيضاح، وذلك للاستفادة منه بعد مرور زمن طويل على تأليفه^(٥٣). ولقد كان ذلك ينطبق على ما تدعو الحاجة إليه، ومنه ما قاله ابن عربي. بمعنى آخر، لم يكن النقل عند الشعراني هو مجرد سرد آراء القدماء فقط، بل لأن الوقت كان بحاجة إليه، بل وبحاجة إلى الإضافة عليه من خلال شرح متونه أو وضع الحواشي على المتن.. وهكذا^(٥٤). ومن هذا المنطلق فإن ما نقله عن ابن عربي لم يكن جزافاً، وما أضافه إليه لم يأت من فراغ. إذن لقد أورد الشعراني ما قاله ابن عربي لاعتقاده بأنه مفيد ومهم، ويسرى على عصره، مثلما سرى على عصور سابقة.

وإذا كان الأمر كذلك بالنسبة لما نقله الشعراني عن ابن عربي، فإن الأمر نفسه كان فيما رواه عن الشيخ على الخواص وذلك لعدة أسباب، هي كما يلي :

أولاً : أن الشعراني هو الذي طرح السؤال على الشيخ الخواص في البداية، بما يعني أن قضية الحكم «بالبسق» وإهمال الشريعة كانت تؤرق فكره، وينالها سخطه ورفضه، وإلا لما طرح السؤال في الأساس.

ثانياً : أن اختيار الشعراني لنموذج الخواص هو اختيار مهم في هذه الحالة، كما في غيرها. فالرجلين صديقين حميمين، وإن كان الشعراني قد اعتبر الخواص «سيد» وأستاذه «المُبَاشِر». وهما يشتركان معاً في كل الآراء، ولا نثر على أى خلاف في الرأي

بينهما، إلا فيما ندر؛ فرأى الأستاذ هو رأى التلميذ فى معظم الأحوال والعكس (٥٥). وإذا كان التلميذ هو صاحب الأسئلة دائماً، فإن الشيخ هو صاحب الإجابة. وإذا كانت الإجابة من الشيخ مهمة، فإن السؤال فى حد ذاته مهماً أيضاً، لما يمثله من «رأى» لدى التلميذ الذى كانت لديه الإجابة نفسها تقريباً، من خلال قراءاته لابن عربى وغيره من قبل. وإن كانت فلسفة الخواص أعمق وأبعد مدى - رغم كونه أمياً (٥٦) - حتى جعل الشعراى كل مقولة له بمثابة «جوهرة» أو «درة». فإن الشعراى قد جعل من نفسه مسئولاً عن صياغة تلك الفلسفة ونشرها بين الناس، بعد تهذيبها بأسلوبه، بل وربما تحميلها بالهدف المنوط بها عنده. ولكل ما سبق فمن المنطقى ألا يكتب الشعراى عن الخواص رأياً لم يقتنع به شخصياً، بل الصحيح عندنا هو أنه - أى الشعراى - اعتنق كل ما قال به الشيخ الخواص، ومنه رأيه فى الحكم بالقانون العثمانى.

ثالثاً: أن موقف الشعراى من الدولة العثمانية كما عرضناه حتى الآن، يجعلنا نقبل تماماً باعتقاده فى صحة هذا رأى - بل وتبينه - لاسيما وأن الشيخ كان ذكياً فى فصله بين خطاب الدولة وخطاب رموز الحكم بالدولة من البشر، بل وفصله ما بين خطاب السلطان وخطاب عمال السلطان. انظر مثلاً ما قاله عن سبب تأليفه لكتاب «تنبيه المغترين فى القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر» حيث يذكر: «وكان من الباعث الأعظم لى على تأليف هذا الكتاب، ما رأيت من تفتيش جماعة مولانا السلطان سليمان بن عثمان.. على ما اختلسه العمال وغيرهم من ماله نصره الله. وما رأيت أحداً من علماء الشرع يفتش على ما اندرس من معالم أخلاق الشريعة المحمدية نصرة لرسول الله (ص) كما فعل جماعة مولانا نصره الله. فأخذتلى الغيرة الإيمانية على الشريعة، وألفت هذا الكتاب» (٥٧). فهنا يتضح بجلاء رأى الشعراى فى أن أمور الشريعة قد أهملت وضاعت «اندرست» ولا يوجد من يهتم بها من العلماء، ناهيك عن الحكام. ولا يجب أن نغفل هنا ذكاءه فى جمع المتناقضين. فجماعة السلطان «نصره الله» يبحثون على ما اختلص وضاع من ماله، لكن أحداً منهم لا يبحث عما نسى أو أهمل من أمور الشريعة.

رابعاً : أن الشعرانى لو لم يقبل بهذا رأى وغيره، أو لو أنه تراجع فيه.. لظهر ذلك فى كتابات أخرى. وهذا ما لم نعثر عليه فى مؤلفاته التى طالعناها. بل ولعل من الأجدى القول بأن الشعرانى كان بوسعه - فى حالة عدم اقتناعه بهذه الآراء التى نقلها عن الخواص وابن عربى - ألا يؤردها أساساً، أو على الأقل يؤردها فى إطار نقده ورفضه لها، وهذا ما لم يحدث أيضاً (٥٨).

والخلاصة، أن الشعرانى أورد ما أورده عن نظام الحكم العثمانى، بناءً على اقتناع تام منه به. أما اعتماده على ابن عربى والخواص، فكان نوعاً من «التقية السياسية»، بالإضافة إلى ما لديهما من آراء تتناسب وآرائه فى القضية.

★ ★ ★ ★

هكذا عرضنا لموقف الشعرانى من الدولتين المملوكية والعثمانية، واتضح لنا معارضته ونقده للثانية، و«حنينه» وسكوته الأقرب إلى المدح للأولى. وأحسب أن بعض التساؤلات تبقى مهمة فى القضية. فهل يعنى نقد الشعرانى للدولة العثمانية ضرورة مدحه للدولة المملوكية ؟. ثم ما هى الأسس التى بنى عليها الشعرانى نقده أو مدحه؟ وهل للموعى بمفهوم «الوطن» دور فى ذلك ؟. بل هل هناك علاقة بين موقف الشعرانى هذا، وبين قضية الوعى بهوم المصريين وقضاياهم آنذاك ؟. وأخيراً، ما العوامل التى جعلته قادراً على طرح هذه الأفكار، منذ مرحلة مبكرة، واستمراره عليها حتى وفاته ؟.

إن اعتقادنا هو أن الشعرانى مدح الدولة المملوكية، وبدرجة ربما لم يقصدها. ولكن طبيعة الغاية التى تفيهاها - وهى إظهار سوء الدولة العثمانية (٥٩) - قد فرضت عليه التوصل بوسيلة المقارنة. والمقارنة هنا لا تعنى أن الدولة المملوكية فى نظره كانت مثالية، بل تعنى أنها كانت أخف وطأة كثيراً، إذا ما قورنت بالدولة العثمانية. لقد كان فيها الظلم وفيها الكثير من العيوب، لكنها أيضاً كانت بها بعض المميزات، وعلى الأقل - من وجهة نظره - كانت تحكم بالشرعية الإسلامية لا بالقانون «اليسق» الذى لا يعتمد على الشرعية، بل وربما وضعه «الكفار».

ونعتقد أيضاً بأن «الحنين للماضي» ببعض مميزات، أمام «رفض الحاضر» بكل قسوته وعبوئه، لاسيما الشك الدينى فيه.. قد لعباً دوراً مهماً فى تشكيل آراء الشعرانى وصياغتها حول موقفه من الدولتين. فالإنسان - بشكل عام - لديه خاصية الحنين

للماضى ومدحه على حساب حاضره. أما بالنسبة للصوفية فى ذلك الوقت، فالماضى دائماً شبه مقدس، والحاضر دائماً محل الاتهام^(٦٠). والشعرانى فى ذلك لم يشذ عن معاصريه بشكل عام، والصوفية بشكل خاص^(٦١). فإذا وعينا هذه الحقيقة، أدركنا أحد أسباب مدح الشعرانى للماضى (الذى كان علوكياً فى معظمه لديه) وذمه للحاضر (الذى كان عثمانياً). وهكذا فما بين الحنين للماضى والسخط على الحاضر، وما بين استخدام وسيلة المقارنة بين الدولة العثمانية (الحاضر) والدولة المملوكية (الماضى).. جاء الموقف من الدولة المملوكية منحازاً، ربما بدرجة لم يقصدها الشعرانى نفسه، ولكنه بالتأكيد كان يعنى ما يقول فى نقد الدولة العثمانية.

بيد أن أحكام الشعرانى لم تعتمد فقط على قضية «الحنين» وأسلوب «المقارنة». ولكنها انطلقت من قضية جوهرية لديه، وهى قضية الحكم بالشرعية الإسلامية من عدمه.

فالشعرانى بحكم كونه قد تلقى تعليماً دينياً صرفاً، وأوغل فى التصوف إغلاً عميقاً.. كانت الكثير من أحكامه تنطلق من الأساس الدينى القائل بأن كل أمور الدنيا يجب أن تدور تماماً فى إطار الشريعة الإسلامية (القرآن - الحديث - اجتهادات أهل المذاهب الأربعة ومن جاء بعدهم). وكما رأينا، كانت القضية مغلقة، بل ومزعجة له^(٦٢).

بيد أننا هنا نجد أنفسنا أمام تساؤل جديد، دفعنا إليه الشعرانى نفسه بإثارته هذه القضية. فهل يمكن القول أن عدم تطبيق الدولة العثمانية للشرعية الإسلامية - وفقاً لرأيه - سبقه من قبل تطبيق الدولة المملوكية لها؟ لا نجد لديه إجابة واضحة عن هذا السؤال، فيما وقع تحت أيدينا من مؤلفاته. فإجابته عن الجزء الأول من السؤال واضحة وذكرناها، أما ما يتصل بالدولة المملوكية فالأمر غير واضح البتة، وكل ما هنالك هو حديث عام عن الشريعة، من حيث قدسيته وأوامرها ونواهيها ومراتبها.. إلخ^(٦٣) وربما كان فى مؤلفاته التى لم نطالعها بعد ما يُضيف الجديد إلى هذه الجزئية المهمة.

إن ما يذكره الكثير من المؤرخين والمفكرين ونعرفه، هو أن الحكم فى مصر - منذ عهد الطولونيين - قام على الغلبة والقوة، وقد استمر ذلك حتى عصر المماليك^(٦٤). بل ولقد حصل العثمانيون على حكم مصر بالقوة والتغلب على المماليك. أما مفهوم الحكومة فقد أصبح مفهوماً مدنياً مع تطبيقه بعض أحكام الشريعة^(٦٥).. يستوى فى ذلك

الماليك والعثمانيين. وإذا كان العثمانيون قد أحدثوا تغييرات مهمة فى مصر - لاسيما فى القضاء - فإن الحكم المملوكى من قبل كان قد أوصل الأمور إلى درجة هائلة من التدهور، خاصة فى مجال القضاء الذى أصبح الحصول على مناصبه مجالاً للتلاعب بالمشايخ المصريين، ووسيلة لابتزاز أموالهم فى صورة رشاوى (٦٦). ومن ثم فإن ما يذكره الشرعاني من نقد للدولة العثمانية، حول قضية الشريعة، لا نستطيع متابعتها فيه تماماً، مع بقاء علامات استفهام حول صمته فى هذه القضية بخصوص الدولة المملوكية.

إن الأمر الذى يمكن وضعه فى الاعتبار هنا، ونعتبره أحد أسباب موقف الشرعاني الناقد والناقم، هو أن الدولة العثمانية كانت قادرة على فرض قانونها و نظامها بالقوة تجاه الجميع، لاسيما بعد سنة ٩٣١ هـ (حيث صدر قانون نامه مصر)، هذا فى حين لم تستطع الدولة المملوكية فعل ذلك من قبل، خاصة تجاه الصوفية. ومن يمعن النظر فى تراجم الشرعاني لمشايخ التصوف فى العصر المملوكى، يثرعلى حقيقة مهمة، وهى أنه على الرغم من افتتات المالك على المصريين، إلا أنهم كانوا يخضعون للمتصوفة فى الكثير من الأحيان بشكل مثير. ولقد كان هذا الأمر مما يرضى المتصوفة كثيراً (٦٧).

لقد كان الصوفية قادرين، فى كثير من الحالات، على إفراغ جام غضبهم على المالك، وعلى ممارسة النهى عن المنكر، بل وعلى صب لعنتهم على السلاطين فمن دونهم، وفى وجوههم. ولقد سمع الشرعاني عن ذلك كثيراً، ورأه بعينه أحياناً من خلال قُربه لكبار المشايخ مثل: الشيخ زكريا الأنصارى، والشيخ الديروطى، والدشطلوطى وغيرهم (٦٨). ومع مجيء الحكم العثمانى تغيرت الأمور كثيراً، ولم يعد للصوفية ما كان لهم من قبل من القدرة على ممارسة النفوذ السياسى والضمفوط على السلطة بكل مستوياتها، ولسوف نرى ذلك جلياً فى الفصلين التاليين. وما نريد أن نؤكد هنا هو أن «الفهر» العثمانى للصوفية فى بداية العصر العثمانى على الأقل، كان لايد أن يتعكس على موقفهم من الدولة العثمانية. وهكذا نستطيع فهم أحد الأسس أو الدوافع المهمة التى صنعت خطاب الشرعاني ورأيه فى الدولتين المملوكية والعثمانية.



إن ما سبق يجعلنا نطرح سؤالاً آخر قد تكون له أهميته. فهل جاء خطاب الشعرائى وموقفه نتيجة وعيه ببلده، أم أن الأمر لم يرتبط عنده إلا بالوعى بأبناء بلده ؟. وربما كان بإمكاننا أن نطرح السؤال بمعنى آخر أكثر حداثة : فهل كان لدى الشيخ وعياً بمفهوم «الوطن»؟ (٦٩).

الواقع أن هناك الكثير من العبارات فى بعض مؤلفات الشيخ، والتي جاء فيها مُصطلح «الوطن». فعندما يتحدث عن سوء حالة الفلاح المصرى فى عصره، وهروبه من بلده وتركه الأرض بسبب عدم قدرته على تحمل أعبائها، ثم فشله فى إيجاد مأوى لنفسه بعد الهرب من بلده، ومن ثم اضطراره للعودة إليها من جديد.. نجدهُ يُتبع ذلك بالقول: «ثم إذا رجع بعد طول الغربة، يرجع كالحائى كالقط الأجرى، لا يجد أحداً يسعى فى رده إلى وطنه» (٧٠).

وفى حديثه عن صفات المريد الحق، يقول أن إحداها «أن لا يحن قط إلى وطنه وبلاده وأصحابه وأولاده». وعندما يتحدث عن نفسه، مادحاً لها، يقول أن من شيمه عدم التأخر عن إغاثة الملهوف أو المكروب «كمن طلبه ظالم لياخذ ماله، أو يُخرجه من وطنه». وفى حديثه عن تغيير المنكر ودرجاته، يذكر أن الانسان من حقه أن يُغير المنكر بقلبه فقط، إن هو خاف «من قتل، أو جرح، أو إخراج من وطن» (٧١). وفى حديثه عن الشيخ أبو الحسن الجمال يقول : «كان أصله من واسط. سكن رضى الله عنه مصر واستوطنها، ومات بها» (٧٢).

وفى إطار نقده للزمان وبيان إضطراب أموره، يُشبه من يريد إعادة الناس إلى حالة النظام، من يريد لم شمل الحجاج وإعادتهم إلى ما كانوا عليه من نظام أثناء حجهم «بعد أن رجعوا من سفرهم وأشرفوا على أوطانهم» (٧٣). وعندما يتحدث عن الشيخ يحيى الصنافىرى نجدهُ يكتب: «وكان عالماً صالحاً تقصده الناس بالزيارات من سائر الأقطار» (٧٤). بل ويورد الشعرائى الحديث الضعيف القائل : «حُب الوطن من الإيمان» (٧٥).

الواقع أن الإقتباسات السابقة تُوضح أن الشعرائى قد استخدم مُصطلح الوطن فى أكثر من مناسبة، باعتباره المكان الذى ينتمى إليه الإنسان بالمولد أو بالسكنى أو بالأهل

والأصدقاء، والذي فيه يُمارس الإنسان نشاطه المعهود والضروري من أجل لُقمة العيش أو أداء أى دور أو رسالة فى الحياة، وأن هذا الوطن قد يكون القرية أو الحى أو المدينة أو المَصر بأكمله. إنه هو «البلد» أو المكان - الضيق أو الواسع - الذى يعيش به الإنسان ويرتاح فيه ويحن إليه، ويخشى من إخراجه منه، ويُعتبر حبه له بمثابة نوع من أنواع الإيمان. إنه إذن «الوطن الدنيوى» بكل ما تعنيه الكلمة من معان، والذي كان الشعرانى - على حد اعتقادنا - على وعى به.

فإذا كان الشعرانى على وعى بالوطن، فهل تحول هذا الوعى إلى «إيمان» بالوطن كما نعرفه الآن ؟. الحقيقة أن الإجابة على ذلك السؤال ستكون بالنفى. والنفى هنا لا يتصل بقضية «الإتماء أو عدم الإتماء»، بل يعود إلى سبب آخر بعيد كل البعد عن ذلك. فالسبب الرئيسى يعود إلى ذلك البُعد الدينى / الصوفى المتجذر بعمق عند الشعرانى، والذي أدى إلى تناقض مفهوم الوطن عنده فى النهاية، بل وإلى عدم نُضج وعيه بالوطن. إن كل كتابات الشعرانى دارت فى دائرة السلف الذين اعتبرهم دائماً «صالحين». بل إن مُحاولاته التجديدية، التى طالما تحدث عنها، لم تخرج غالباً عن دائرة السلف فى النهاية. ولما كان مفهوم «السلف الصوفى» للوطن مفهوماً دُنيوياً ودينياً بل وأخروياً، فقد جذب هذا المفهوم الشعرانى إليه فى النهاية، ليتوزع وعيه بالوطن فى اتجاهين : «الوطن الدنيوى» و «الوطن الدينى / الأخروى». وإذا كان الوعى بالوطن «مصر» موجوداً فى إطار «الوطن الدنيوى» - بل وعلى رأسه - فإن «الوطن الدينى / الأخروى» «بقى باعتباره» الحقيقة الكبرى» التى تستحق الإهتمام بها، والتى تُجِب ما عداها من حقائق. ولعل الإشارات التالية توضح هذه الجزئية عند الشعرانى.

ففى حديثه عن أبى العباس المرسى نُجده وقد كتب: «الزاهد غريب فى الدنيا لأن الآخرة وطنه»^(٧٦). بل لقد عقب على حديث «حب الوطن من الإيمان» بالقول: «وقال بعضهم: المراد بالوطن هنا هو الجنة، لأنها الوطن الحقيقى»^(٧٧). ثم هو يورد أيضاً الحديث القائل: «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع رأيت فيه رفقا فاقم»^(٧٨). وأخيراً فإنه يأخذ برأى الشيخ أبو المواهب الشاذلى القائل بأنه «إذا بلغ العارف الكمال فى العرفان، صار غريباً فى الأكوان، لا يعرفه إلا من أشرف على مقامه»، ثم يستشهد له ببیت شعر يقول:

وما غربة الأوطان فى شقة النوى ولكنها والله فى عدم الشكل (٧٩)
الخلاصة أن الشعرانى كان لديه وعياً بـ «الوطن الدنيوى»، ولكنه كان لديه إيماناً
بـ «الوطن الدينى والأخروى». والوعى بالوطن الدنيوى طال مصر فى الأساس. أما
الإيمان بالوطن الدينى والأخروى، فكان بلا حدود ولا قيود، حيث طال كل «بلاد الله»
كما طال الأخيرة.

على أننا لا يجب أن نقلل من قضية «الوعى بالوطن» لدى الشعرانى، طالما وضعنا
فى اعتبارنا تلك الجذور الدينية العميقة والتراثية التى انطلق منها، وأيضاً ظروف ذلك
العصر ومفاهيمه. ولعل وعى الشعرانى بهوم المصريين وقضاياهم ومشاركته لهم فيها،
ودون سواهم، كان جزءاً مهماً من ذلك «الوعى» فى إحدى أهم لحظات تحولهِ إلى ممارسة
عملية وإيجابية.

وإذا كنا قد طرحنا السؤال الخاص بمدى وعى الشعرانى بهوم أبناء وطنه «المصريين»
فى إطار تساؤلاتنا السابقة، فإننا سنُرجى الإجابة عليه إلى موضع لاحق، لاسيما وأنه
من القضايا الجوهرية فى ممارسة الشعرانى لعلاقته بالسلطة وخطابه إليها. ونكتفى هنا
بتأكيد وعى الرجل بقضايا أبناء «وطنه». هذا وإن كانت ممارساته العملية وأفكاره سوف
تُمر بتطورات عديدة فى هذه القضية، بما يتناسب وظروفه الشخصية من ناحية، وتطورات
الأمر فى مصر من ناحية أخرى.



تبقى إذن الإجابة على السؤال الأخير حول العوامل التى جعلت الشعرانى قادراً
على طرح مثل هذه الأفكار - حول الدولتين المملوكية والعثمانية - منذ مرحلة مبكرة،
واستمراره عليها حتى وفاته، وبدرجة كبيرة من التماسق وعدم التناقض غير المعهودين
فى خطابه السياسى. إن هذا الأمر - فيما نعتقد - يمكن فهمه من خلال تقسيم خطاب
الشعرانى السياسى، من حيث فحواه ومضمونه، إلى قسمين رئيسيين:

أولاً :- الخطاب الخاص: وهو الخطاب الذى ذكر فيه وقائع محددة وأشخاص
معينين. ولقد كان لهذا الخطاب خطورته، ولذلك لم يُقدم عليه الشعرانى فى البداية.
وعندما أقدم عليه، لم يكن هذا الخطاب متناسقاً ولا صادقاً تماماً، بل كان نسبياً ومتناقضاً
ومُكذّباً بعضه بعضاً أحياناً. لقد كان خطاباً «سياسياً» بما لهذا المصطلح من معان عند
الشعرانى.

ثانياً :- الخطاب العام: وهو الخطاب الذى لم يذكر فيه الشرعائى أحداً من الحكام بالتحديد، بداية من السلطان فمن دونه. لذلك قال الرجل رأيه بنوع من الصراحة دون خوف. ونلاحظ أن هذا الخطاب جاء متناسقاً - إلى حد كبير - مع بعضه البعض فى كلياته وجزئياته، كما أنه كان خطاباً مستمراً وليس منقطعاً.

وانطلاقاً من هذا التقسيم نستطيع القول بأن خطاب الشرعائى - وكذلك موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية - يأتى فى إطار «الخطاب العام». فهو لم يذكر أحداً بشخصه من الحكام، وإن كان خطابه قد طال الجميع بشكل عام. وهو لم يقدح فى الدولة العثمانية - من حيث وجودها فى مصر وحكمها لها - بشكل مباشر، لا ولم يفعل ذلك فى مدح الدولة المملوكية، بل استخدم كثيراً مصطلح «كان». والمعنى واضح، والهدف كان من اليسير فهمه آنذاك من كل المعاصرين من المصريين عامة والصوفية بشكل خاص، لاسيما مع تكرار الشرعائى لكلمات مثل «فافهم» و «فاتعظ» و «يا أضل من الأنعام».

صفوة القول هو أن قدح الدولة العثمانية ونقدها فى إطار الخطاب العام، وبشكل غير مباشر، ومن خلال الاعتماد على أسلوب المقارنة مع الدولة المملوكية.. هو أسلوب الخطاب الذى لجأ إليه الشرعائى، ويمكن به من الإستمرار. ولعل صلاحية هذه الوسيلة آنذاك، هو ما جعلها تستمر وتتطور وتصل حتى عصرنا الراهن، وأزعم أننا - بعد التحليل وإمعان النظر - نستطيع العثور عليها فى الخطاب الدينى والصوفى على كل المستويات، خاصة غير الرسمية.



هوامش الفصل الثالث

- (١) هناك عدة اتجاهات لتحديد معنى «الدولة». فالبعض يرى أن الدولة تعنى التداول والتغير فى النظم والمهود، وهو المعنى الذى جاء فى كتابات التراث الإسلامى. وهناك من يرى أنها تعنى شعباً يسكن إقليمًا، وتنظم شئونه حكومة بما يتضمنه ذلك من صفات الثبات والديمومة. انظر: نصر محمد عارف: مرجع سابق، ص ٨٦.
- (٢) تختلف آراء الباحثين حول ما إذا كانت السيطرة العثمانية على مصر تُعدُّ بمثابة فتح أو غزو واحتلال. أما أكثرية الآراء فتقول بأنه فتح، على اعتبار أن العثمانيين كانوا مسلمين كالمصريين. والباحث يعتقد أن الوجود العثماني كان غزواً، وأن الفتح لم يحدث إلا مرة واحدة، عندما دخل المسلمون والإسلام مصر بقيادة عمرو بن العاص. راجع للمزيد: محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة فى تاريخ مصر، ص ٧٩.
- (٣) للمزيد عن هذا الأمر راجع بحثنا سابق الذكر عن: المشايخ والغزو العثماني لمصر، ص ١٥-٢١، ٢٨، ٣٩.
- (٤) راجع ترجمات الشعراني لهؤلاء المشايخ فى كتابه «الطبقات الكبرى» الجزء الثانى، حيث ترجم لابن عنان من ص ١٠٧-١١٠، ولزكريا الأنصارى من ص ١١١-١١٣، وللدشوطى من ص ١٢٤-١٢٦، ولأمين الدين من ص ١٣١-١٣٢. هذا بخلاف عشرات - بل ومئات - الصفحات التى توزعت بين كتبه عن هؤلاء الثلاثة ولم ينخل منه مؤلف له. أما الجارحى فقد وقعت ترجمته فى حوالى صفحة واحدة ما بين ص ١١٧، ١١٨.
- (٥) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٩.
- (٦) المصدر السابق، ص ١١٠.
- (٧) ابن ايمس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ٤٥٧.
- (٨) المصدر السابق، ص ٣٨٣.
- (٩) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٠٧.
- (١٠) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.
- (١١) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٣.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
- (١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٩.
- (١٥) شمس الدين محمد بن طولون: مفاكهة الخلال فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القسم الثانى، الدار المصرية للتأليف والترجمة، ١٩٦٤، ص ٢٨.

(١٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣١. ومن الجدير ذكره أن هناك أيضاً من عارضوا نبوءة الشيخ جلال الدين السيوطي التي حاول الشعراني والشيخ أمين الدين الترويح لها. على أن هذه المعارضة لم تكن من قبيل الوقوف مع الغوري بقدر ما كانت من قبيل التشكيك في صدق السيوطي والإنكار عليه. انظر: الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(١٧) نرى ذلك في الكثير من الأمور. وفي حالتنا هذه بالذات نجد السلطان طومان يحضر الصلاة على الشيخ محمد ابن عنان بعد موته فوصار يكشف رجل الرجل ويُمِرغُ خدوده عليه.

الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠.

(١٨) الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٦.

(١٩) إن المتابع لما كتبه الشعراني يجده وقد اقترب أحياناً من رأى ابن إياس في العثمانيين، وما كتبه عنهم. فهو يتحدث عن أن العثمانيين عندما قتلوا الغوري، دخلت عساكرهم مصر « و صاروا يحرقون أبواب بيوت الجراكسة، ويقتلونهم، ويسبون حريمهم ». الطبقات الصغرى، ص ٢٨.

(٢٠) المصدر السابق، الصفحة نفسها،

(٢١) في تلخيص دقيق يُعْمَلُ الدكتور محمود اسماعيل مراحل تطور التصوف بإيجاباته وسلبياته حتى القرن السابع الهجري تقريباً كما يلي: «خلال القرون الستة الأولى من التاريخ الهجري، تجلّت إيجابيات التصوف حين كان نزعة للزهد والتقى في مبدأ نشأته، ودعوة لمقاومة مفاسد النزعة الدنيوية التي غمرت العالم الإسلامي بعد الفتوحات... على أن هذه المفاسد التي تصدى لها المتصوفة خلال القرنين الهجريين الأولين لم تكن ذات طابع أخلاقي بقدر ما كانت تُعبر عن ظروف إجتماعية وسياسية تمثلت في ظهور اتجاهات دنيوية على حساب الدين، وقرقة سياسية عبرت عنها الفرق التي نشأت إبان الفتنة الكبرى... وحين تفاقمت المشكلات السياسية والإجتماعية في العصر الأموي، تحول التصوف من كونه نزعة فردية للزهد إلى حركة جماعية ذات أطر فكرية.. وفي القرن الثالث الهجري إنتكست إصلاحات الثورة العباسية فتحول التصوف إلى أيديولوجية ثورية تناهض الفوضى السياسية والتسلط العسكري وتتطوى على أبعاد إجتماعية.. تلت ذلك مرحلة شكل التصوف إبانها تياراً إنسانياً يدعو إلى التوفيق بين سائر القوى السياسية الدينية المتصارعة، بل تطلع إلى ما هو أبعد من ذلك، فاستهدف المصالحة بين الأديان.. وحين إنتكست هذه النهضة بآنتكاس الصعوبة الاقتصادية حول منتصف القرن الخامس الهجري.. تحول التصوف إلى حالة من الإغتراب، فتحنى نحواً غيبياً متأثراً في ذلك بالأفلاطونية المحدثة.. وحين حُسم الصراع الإجتماعي في القرن السادس الهجري لمصالح الإقطاعية العسكرية، صار التصوف أيديولوجية شعبية، وأصبح غطاءً فكرياً للنظم الإقطاعية العسكرية التي ناهضت النزعات العقلانية لمصالح الخرافة والشعوذة، ففشّت الطرقية بمظاهرها السلبية المبهمة عن إنحطاط الحضارة العربية الإسلامية. وأحسب أن ما نتحدث عنه الآن إنما كان إستمراراً لما سبق تماماً. انظر د. محمود اسماعيل: دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، القاهرة، سينا للنشر، ط ١٩٩٤، ص ٦٩ - ٧١.

- (٢٢) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ١، ص ١٣٩ وغيرها من الصفحات. وراجع أيضاً ما ذكره من أحاديث القدسية ومنها «الإيمان بالقدر نظام التوحيد، وهو يُذهب الهم والحزن» وأيضاً «القدسية الذين يقولون الخير والشر بأيدينا، ليس لهم في شفاعتي نصيب، ولا أنا منهم ولا هم مني».
- الشعراني: البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير، تعليق: عبد الرحمن حسن محمود، مكتبة عالم الفكر، القاهرة، ط ١، ١٩٩٦، ص ٩٥، ١٠٥.
- (٢٣) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ١، ص ١٢١.
- (٢٤) الشعراني: لطائف المتن، ص ٤٦.
- (٢٥) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٤٥.
- (٢٦) الشعراني: الميزان الكبير، ج ١، ص ٥٢، ٥٤، ٥٩، وغيرها من الصفحات.
- (٢٧) المصدر السابق، ص ٥١. وقد ذكر الشعراني: فوجدت أوضحت ذلك في خطبة كتاب المنهج المبين في بيان أدلة المجتهدين».
- (٢٨) راجع للمزيد: محمد بن أبي السرور البكري: الكواكب السائرة في أخبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٢٥٢٣ تاريخ، ورقة ٢١ (ب). أحمد شاذلي عبد الغنى: أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشا، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٩٧٨، ص ١٠٣. قانون نامه مصر، ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت. ط، ص ٤ - ٧ من المقدمة.
- (٢٩) د. زكي مبارك: التصوف الإسلامي، ج ٢، ص ٣٠٩.
- (٣٠) الكلمة في الأصل الموجود بالكتاب المنشور وردت فوراً، ولقد اتبعنا ذلك التغير في بعض الكلمات الأخرى مثل «الباترة» بدلاً من «الباترة».. وهكذا.
- (٣١) الشعراني: البحر المورود في الموائيق والعهد، ص ٩١. وهنا نذكر بأن هذا الكتاب - ووفقاً لما ذكرنا في الملحق بأثر الدراسة - يعود في تأليفه إلى حدود سنة ٩٢٣ هـ.
- (٣٢) الشعراني: المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٣٣) السلطان قايتباي، هو أحد سلاطين دولة المماليك البرجية، وحكم مصر في الفترة من (٨٧٢ هـ - ٩١١ هـ / ١٤٦٧-١٤٩٦ م).
- (٣٤) الشعراني: البحر المورود في الموائيق والمعهد، ص ٩١. ولقد جاءت صيغة سؤال الشعراني للتواضع هكذا: «يا سيدي أيش هذا الكلام الذي لفلان في الطريق؟». أما إجابة الشيخ فقد بدأت بالقول «يا أخي ما خلاه يتكلم إلا كونه يأكل من قته محلوله»..
- (٣٥) المصدر السابق، ص ٤٥. على أن هذا يجعلنا تتساءل عن علاقة المصريين بالتجاريد إلى بحر الهند أو علاقتهم بها. وعن مدى وجود دور عسكري لهم فيها.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١١١. ومن الجدير ذكره أن ما يذكره الشعراني هنا يتناقض وما يعتقد الكثير من الباحثين في العصر العثماني. وعلى سبيل المثال فإن «وتر» يتحدث عن أن ما عناه المصريون من الحكم العثماني كان أقل بما عانوه من الحكم المملوكي في عقود الأخيرة. ويحق لنا أن نتساءل: هل كان لما قاله الشعراني مصداقية حقيقية في الواقع المملوكي، أم أنه فقط كان محاولة لتحسين صورة الماضي في مقابل الإساءة للحاضر الذي كان يعيشه؟ انظر:

Winter, op.cit, p. 24,25.

(٣٧) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ص ٢٧٧. ومصطلح «الظلال» عند الصوفية يعني الظلمة. لأن الظل هو وجود الراحة، ولكن هذه الراحة بسبب عدم التعرض لنور الله الساطع القوي، وذلك بسبب الحجب. ولقد استعمله الشعراني هنا بمعنى الظلام والإغلام. انظر: د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار، ط١، القاهرة، ١٩٨٧، ص ٢٠٣.

(٣٨) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ١١٩.

(٣٩) الشعراني: البحر المورود، ص ٩٨، ١٣١، ١٣٢.

(٤٠) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٤٨.

(٤١) الشعراني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٩، ٦٠.

(٤٢) يذكر الشعراني أن «مسلمى الجان» قد أرسلوا إليه مجموعة من الأسئلة الغريبة، والتي طلبوا منه الإجابة عليها إجابات تختلف عن إجابات الفقهاء ١١. وعلى أية حال فقد كان هذا السؤال هو أحد تلك الأسئلة التي أجاب عنها. الشعراني: كشف الحجاب والران من وجه أسئلة الجان، نشر بإشراف: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ط١، ١٩٩٣، ص ٥، ١١٩. ومن الضروري أن نلاحظ أن ورود الأسئلة للشعراني كانت في ليلة الثلاثاء السادس والعشرين من رجب سنة خمس وخمسين وتسعمائة. وهذا يعني أن رأى الشعراني في عصره لم يتغير رغم مرور الزمن.

(٤٣) انظر على سبيل المثال: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٠٣، ١٠٤. والكشف عند الصوفية هو: كشف الحجاب، ورؤية الأشياء والحقائق رؤية معنوية، لا حسية. أى رؤيتها بعين البصيرة، لا بعين البصر، وبالثفت والروع، لا بالإجتهاد والأدلة كما هو عند علماء الحقيقة. انظر: د. حسن الشرقاوي: مصدر سابق، ص ٤٢. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٥٢.

(٤٤) من ذلك قوله: «وغاية أهل هذا الزمان فهم ما قاله المتقدمون، لاسيما والقلوب مشغولة بالباء النازل والدين المائل». وقوله: «والزمان لا يحمل أكثر من ذلك كما هو مشاهد. ولا يكابر في ذلك إلا أصمى القلب، لأنه مكابر في المحسوس». الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٧٥، ٧٦.

(٤٥) نود الإشارة هنا إلى أنه على الرغم من أن الأستاذ هايكل وينتر قد ألح بشكل خاطف إلى أن الآراء السياسية للشعراني يمكن العثور عليها من مثل تلك الأقوال، إلا أنه يرى أن إشارة الشعراني لسنة ٩٢٣ هـ «بما» تعني إشارة خفية «للفتح» العثماني لمصر، بل ولقد عاد للقول بأن ذلك «غير مؤكد». والواقع أننا وبناء على ما ذكرناه في المتن، نختلف مع وينتر في ذلك، حيث نعتقد بأن استخدام الشعراني لتلك السنة بالتحديد، يعني عملاً ربطها بـ «الغزو» العثماني لمصر. وعلى أية حال فإن ما نود قوله أيضاً - ويعد مطلباً لدراسة وينتر - أنها قد طرحت الكثير من مقولات الشعراني كما هي دون التعمق كثيراً فيما وراءها من آراء، بل ودون محاولة فهم تلك الآراء في سياقها التاريخي أو ربطها بتطور أوضاع الشيخ الفكري والدينية والإجتماعية والاقتصادية. ومن ثم فعلى الرغم من طرح الدراسة للكثير من القضايا التي تحدثت الشعراني عنها، إلا أنها لم تستطع - بل ولم تحاول في أحيان كثيرة - سبر غور تلك القضايا. لقد كانت في النهاية أشبه بـ «وصف تفصيلي» لمجموعة من آراء الشيخ، دون الدخول في «تحليل» دقيق لها. ومعنى آخر، كانت دراسة توضيحية أكثر منها دراسة تفسيرية في العمق. انظر:..

Winter, op.cit, p268

- (٤٦) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥١٧، ٥١٨.
- (٤٧) الشعراني: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج ١، ص ١٤٥، ١٤٦.
- (٤٨) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ١، ص ١٤٦. والأية من سورة «المائدة» ورقمها (٤٧). أما أيام الفترات: فالفترة، عند الرازي والفيروزابادي، هي ما بين الرسولين من رُسل الله عز وجل، وقد ورد في «منجد الطلاب» أن الفترة: هي الإنكسار والضعف. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٠، ص ٥١٥. القاموس المحيط، الجزء الثاني، العدد ٩، ص ١٠٥. «منجد الطلاب»، ص ٥٣٤.
- (٤٩) الشعراني: الجواهر والدرر من كلام سيدي علي الخواص، وهو مطبوع على هامش كتاب الأيريز لأحمد بن مبارك، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧، ص ٢٢٦.
- (٥٠) سُميت مجموعة القوانين التي حكم بها العثمانيون مصر منذ الغزو باسم «اليسق» و«القانون العثماني». وهذا واضح في كتاب «بدائع الزهور في وقائع الدهور» لابن أبياس. ففي ترجمته وعرضه لحكم مصطفى باشا سنة ٩٢٨ هـ يقول «ومشى على القانون العثماني، وهو أسام قاتون». أما مصطلح «اليسق» فقد ورد لأول مرة لديه في أحداث شوال سنة ٩٢٦ هـ عند حديثه عن قراءة رسالة من السلطان إلى الأمراء والقضاة، فيقول «وقرئ عليهم مرسوم الختدكار، وذلك على طريقة اليسق العثماني». وعندما صدر قانون نامه مصر سنة ٩٣١ هـ فإن المصريين سموه أيضاً بالإسمين السابقين، وإن كان المتصوفة قد استخدموا أيضاً مصطلح «النموس» كاسم ثالث. انظر:

ابن إياس: مصدر سابق، ج ٢، ص ٣٥٣. قانون نامه مصر: مصدر سابق، ص ٥-٧ من المقدمة. ويذكر نيكورايليسينو أن الياسقجي كان أحد موظفي الإدارة المركزية، وكان يتمتع بسلطة مطلقة الصلاحيات لتسليم الأموال إلى خزانة الدولة. نيكورايليسينو: تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، في كتاب: تاريخ الدولة العثمانية، إشراف: روبري ماتران، ترجمة: بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر، ط١، ١٩٩٣، ج ١، ص ١٧٧.

(٥١) إنظر في ذلك: ابن إياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٤٢٧.

(٥٢) وفي هذا الإطار يورد الشعراني القول قولوا حقيقة الإجمال سارية في العالم كله، ما شرحت الكتب، ولا تُرجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع العلماء على الشروح حواشي كالشروح للشروح: الشعراني: الميزان الحضري، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مطبعة عالم الفكر، ١٩٨٩، ص ٤٧.

(٥٣) وفي ذلك يقول الشيخ «وإذا كان المؤلف أول من تكلم في فن، احتاج ضرورة إلى من يتعقب كلامه ويستدرك عليه، لئلا يحضر المؤلف كل ما يرد على منطوق ذلك الكلام ومفهومه حال التأليف. ولو أنه كان بقدر على ذلك، ما احتاجت الناس إلى شرح للمتون، ولا احتاجت الشروح إلى الحواشي، ولا الحواشي إلى الحواشي». الشعراني: الميزان الكبرى، ج ٢، ص ١٩٢.

(٥٤) الواقع أن الشعراني يطرح بذلك أهمية فهم قضية الشروح والحواشي من منطلق جديد، بخلاف ما يلهمه عنها الكثير من الباحثين، وبشكل لا يجعلنا نتابع تماماً رأى القائلين بأنها كانت من علامات التدهور الفكري في ذلك العصر. وعلى أية حال، فتلك قضية تحتاج إلى بحث خاص في إطار دراسة الحياة الفكرية والعلمية في مصر في العصر العثماني، وهو ما نطمح إلى القيام به - إن شاء الله - في المستقبل.

(٥٥) من الأمور القليلة للغاية التي اختلف فيها الشيعيين قضية عمل «احتراف» المتصوفة أو عدمه، وكذلك قضية ترتيب المشايخ للأوراد. ففي حين كان من رأى الخواص ضرورة احترام المتصوفة، كان الشعراني خير محترف بحرفة، وبقي على ذلك طوال حياته، اتباعاً لما يشاهده غير المختبرين، وربما بسبب ظروفه الخاصة باعتباره شيخاً، وصاحب زاوية، ومؤلفاً... إلخ. وفي حين كان الشعراني مؤيداً لقضية ترتيب الأوراد للمريدين، فإن الخواص خالفه في ذلك. انظر للمزيد: الشعراني: درر الخواص، ص ٣١، ٨٠.

(٥٦) إن «أمية» الشيخ الخواص، والتي تحدث عنها الشعراني، تجعلنا تتساءل عن مصادر معرفته بأقوال كبار الصوفية مثل ابن عربي، وعبد القادر الجيلاني، وأبو اليزيد البسطامي وغيرهم !!! فكيف ومن أين استقى كل تلك الآراء، رغم كونه أمياً؟ وهل كان ذلك بالسماع فقط، أم كان لتلميذه الشعراني دوره في ذلك؟

(٥٧) الشعراني: تنبيه المفترين، ص ٤.

(٥٨) الواقع أن الشرعاني كان يرفض أى قانون أو نظام « طالما لم يكن من الشريعة الإسلامية بشكل مباشر، ومن ثم فقد ورد مصطلحي «النظام» و «التاموس» لديه بمعنى يدل على الرفض دائما، بل والاستحقاق أحيانا. ففى معرض ذمه لما يفعله بعض شيوخ عصره، من طلبهم من الناس تقبيل أيديهم وأرجلهم، يقول: «وقد رأيت من يد يده للناس ليقبلوها، وذلك من السذاجة أو التكبر. وقد قالوا: من شأن الفقير الحذق والفطنة، فيهرب من فعل كل شىء يؤدى إلى نظام، وقيام تاموس على إخوانه». الشرعاني: لطائف المتن، ص ٥٧٣.

(٥٩) راجع حديثه عن وجود الظلمة من الولاة والمباشرين فى العصر المملوكى فى الميزان الكبرى: مصدر سابق، ج ١، ص ١٧.

(٦٠) عن نقد الصوفية السابقين للزمان راجع: الشرعاني: الأنوار القدسية، ج ٢، ص ٥٥. الطبقات الكبرى: مصدر سابق، ج ١، ص ٥٢، ج ٢، ص ١٣، ٩٨ وغيرها من الصفحات. وهناك حديث أوردته الشرعاني ونسبه للرسول (ص) يقول «أمتى على خمس طبقات: فأربعون سنة أهل بر وتقوى، ثم الذين يلونهم إلى عشرين ومائة سنة أهل تراحم وتواصل، ثم الذين يلونهم إلى ستين ومائة سنة أهل تدابر وتقاطع، ثم الهرج الهرج، النجا النجا». وهذا يعنى أن الزمان السابق دائما أفضل من اللاحق. راجع، الشرعاني: البدر المنير، مصدر سابق، ص ٥٤.

(٦١) من نقد الزمان لدى الشرعاني نفسه انظر: الأنوار القدسية، مصدر سابق، ج ٢، ص ٦٠، ٦١. الطبقات الكبرى: مصدر سابق ج ٢، ص ١٣٧، ١٣٨. البحر المورود: مصدر سابق، ص ١٣٣، وغيرها من الصفحات والمؤلفات وهى كثيرة للغاية.

(٦٢) يمكن إدراك عمق القضية عند الشرعاني من مطالعة عناوين بعض مؤلفاته ومنها: «لوائح الخزلان على كل من لم يعمل بالقرآن» و «منع المنه فى التلبس بالسنة» و «التبج والفحص على حكم الإلهام إذا خالف النص» و «منهاج الوصول إلى علم الأصول». راجع الملحق الخاص بقائمة مؤلفات الشرعاني، وذلك فى نهاية الدراسة.

(٦٣) راجع على سبيل المثال: الشرعاني: الميزان، مصدر سابق، ج ١، ص ٣، ١١ وغيرها من الصفحات.

(٦٤) د. محمود اسماعيل عبد الرازق: الإسلام السياسى، ص ٨٦.

(٦٥) محمد سعيد عشموى: جوهر الإسلام، دار الوطن العربى، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ١٨. وعن تطور الفكر السياسى فى مصر المملوكية من الشريعة إلى اليسق، انظر: أمين الخولى: صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، ص ٥٥ وما بعدها.

(٦٦) للمزيد راجع: ابن اياس: مصدر سابق، ج ٤، ص ١٢، ١٣، ٨٤، ٨٥، ٩١، ١٠٣ وغيرها، ج ٥، ص ٢٦، ١٦١، وغيرها من الصفحات الكثيرة.

(٦٧) انظر مثلاً قول الشيخ على وفا (٧٦١-٨٠١ هـ/١٣٥٩-١٣٩٨ م) بما فيه من دلالة مهمة عما دامت الملوك مطيعة للأولياء الذين هم العلماء بالحق وأمرهم بينهم نافذ قائم، فأمرهم فالح ونظامهم صالح ونورهم واضح، ومتى إنعكسوا إنعكسوا لأن الأولياء هم ورقة الأنبياء على التحقيق...
الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥٢.

(٦٨) راجع على سبيل المثال فقط: الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٤٠، ٤٦، ٥٢، ٦١، ٦٨، ٧٦، ٨٠، ٨٣، ٨١، ٩١، ٩٤، ٩٧، ٩٨، ١١١، ١١٢، ١١٧، ١١٨، ١٣٢، ١٦٤، ١٦٥. هذا مع ملاحظة أن كل صفحة من هذه الصفحات تحمل موقفاً مهماً وأحياناً كثيراً لشيخ من مشايخ التصوف تجاه الممالك أو سلاطينهم.

(٦٩) ربما كانت إثارة قضية الوطن هنا من الأمور السابقة لأوانها في نظر البعض. والباحث يرى إن إثارة مثل هذه الأمور هو عين الصواب. فلا يجب الإكتفاء والإنكفاء على ما تعنيه تلك المفاهيم لنا الآن بناء على ما حدث في القرنين التاسع عشر من تحديث ومن تغريب. بل المفروض البحث في جدورنا الفكرية وتراثنا، طالما تضمن التراث مثل هذه القضايا، حتى ولو اختلفت المفاهيم. فالإختلاف وارد طالما اختلفت المنطلقات الدينية والحضارية. ولعل الحاجة قد أصبحت ماسة بأكثر مما مضى لمثل ذلك، لاسيما في عصر العولمة وتداعياتها الحضارية.

(٧٠) الشعراني: البحر المورود، ص ٩١.

(٧١) انظر في ذلك: الشعراني: لطائف المنن، ص ٢٨٦، ٣٤٦، ٤٥٧.

(٧٢) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٤.

(٧٣) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب المبودية، ج ٢، ص ٥٩.

(٧٤) الشعراني: الطبقات، ج ٢، ص ٣.

(٧٥) الشعراني: البدر المتير، ص ٢٢٤.

(٧٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦.

(٧٧) الشعراني: البدر المتير، ص ٢٢٤.

(٧٨) المصدر السابق، ص ١٩٣. والحديث كما جاء عن الشعراني فرواه أحمد وغيره.

(٧٩) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ١٠٦.

الفصل الرابع

السلطان فى خطاب الشعرانى

وُلد الشعرانى فى أواخر فترة حكم السلطان قايتباى (٨٧٢ - ٩٠١ هـ / ١٤٦٧ - ١٤٩٦ م) وعاصر - بعد نُصْجه وحتى وفاته - فترات حكم أربعة سلاطين ، إثنان فى عصر الدولة المملوكية ، هما قانصوه الغورى (٩٠٦ - ٩٢٢ هـ / ١٥٠١ - ١٥١٦ م) وطومان باى الثانى (٩٢٢ - ٩٢٣ هـ / ١٥١٦ - ١٥١٧ م) وإثنان فى عصر الدولة العثمانية ، هما سليم الأول (٩١٨ - ٩٢٧ هـ / ١٥١٢ - ١٥٢٠ م) وسليمان القانونى (٩٢٧ - ٩٧٤ هـ / ١٥٢٠ - ١٥٦٦ م) .

إن ذلك يعنى أن الشيخ قد عاصر فترات تحول رئيسية. فمن حكم السلاطين المماليك ، إلى حكم السلاطين العثمانيين. ومن عصر كان السلطان فيه يعيش بين أظهر المصريين ، إلى عصر لم ير فيه المصريين السلطان إلا عندما جاء لغزو بلادهم والإستيلاء عليها. ومن عصر كان السلطان - رغم كونه مملوكاً فى الأصل - يُمثل مصر كدولة مستقلة تتبعها الشام والحجاز وغيرها ، انطلاقاً من القاهرة «العاصمة - المركز».. إلى عصر أصبح السلطان «العثمانى» يُمثل مصر كولاية تابعة ، شأنها فى ذلك شأن أى ولاية عثمانية أخرى أوروبية أو آسيوية أو أفريقية، انطلاقاً من استانبول، التى أصبحت «المركز» وأمسّت القاهرة مجرد «طرف» من الأطراف. ومن عصر غلب فيه انصباع الحكام للمتصوفة ، إلى عصر غلب فيه انصباع المتصوفة للحكام ، وعلى رأسهم السلطان.

لقد عاش الشعرانى كل تلك التغيرات والتقلبات - بل والإنقلابات - عن قرب ، وفى مراحل عُمرية تجعله عاشها عن وعي أيضا. ومن هنا تأتى مشروعية التساؤل حول خطابها للسلطان فى الدولتين المملوكية والعثمانية ، وهل اختلف هذا الخطاب فى الحالتين؟.



بادئ ذى بدء ، لأبد من القول بأن «السلطان» فى خطاب الشعرانى قد ورد فى إطارين رئيسيين ومُختلفين. فهناك السلطان غير المعروف اسمه ولا زمان حكمه ولا مكانه، بل هو «سلطانٌ مُتَخَيَّلٌ» ومُصطلح مُجرد لا يُقصد به شخص بعينه، وإنما كان بمثابة تعبير استخدمه الشيخ فى كتاباته عندما أراد أن يُدلل على قيم معينة، أو ليضرب به المثل فى مخاطبته للمريدين وغيرهم. ثم هناك السلطان باعتباره شخصاً حقيقياً حكم مصر فى فترة محددة من الزمان فى العصرين المملوكى والعثمانى، أو حتى ما قبلهما. أما السلطان غير المحدد «المُتَخَيَّل» فقد تباين خطاب الشعرانى تجاهه، وذلك وفقاً لما جاء متفرقاً فى كتاباته. فهو أحياناً ذلك الشخص الذى يتمتع بمكانة سامية باعتباره صاحب السلطة العليا فى البلاد، وهو صاحب السياسة والعقل والتدبير، وهو الذى يتولى حماية البلاد والعباد، وهو الذى يتمتع بهيبة وجلال جعلاه مضرراً للكثيرين من الأمثال عنده^(١).

وهو فى أحيان أخرى إنسان عادى، لا يُميّزه عن غيره سوى وظيفته .. لأن كونه ملكاً ليس عين صورته، وإنما هى رتبة نسبية أعطته التحكم فى العالم الذى تحت بيعته^(٢). وطالما أن الناس كلهم هم عبادُ الله، ولا فرق بينهم فى الآخرة، فإن أعظمهم حُرمة وأحقهم بالتعظيم فى الدنيا، هو أكثرهم تقوى واتباعاً للرسول (ص) وليس أكثرهم جاهاً ومالاً^(٣). ومن ثم فإن الصوفى الحقيقى الذى يزهد فى الدنيا هو أعلى منزلة - عند الشعرانى فى خطابه هذا - من السلطان.. «لأنه رضى عن ربه جل وعلا، ورأى أن ما بيده من الدنيا كثيرٌ على مثله. والملوك لا يرون أن ما بيدهم من الدنيا كثير، بل يطلب أحدهم أن تكون معه مملكة غيره زيادة على مملكته، فلم يزل فى تعب وهم وقتال وحرب»^(٤). هذا على الرغم من أن الملك الحقيقى هو لله تعالى وحده^(٥).

وفى الإطار نفسه يتحدث الشعرانى، ويقدر غير هين من التعالى، عن رؤيته الداخلية «شهودى» لولاة الأمور. فهو يذكر أنه - فى داخله - لا يراهم فقط بالعين التى يراهم بها الناس من حيث السُلطة والعظمة، بل ينظر إليهم أيضاً باعتبارهم بشراً، جاؤا من نطفة، فعلقة، فمُضغة.. وأنهم فى النهاية سيُصبحوا تراباً، مثلهم فى ذلك مثل كل الناس^(٦).

قد يبدو مما سبق أن الشيخ تحدث عن من هم دون السلاطين - أى الأمراء مثلاً - وأن الأمر لا يعدو أن يكون مجرد «رؤية صوفية» محضة. بيد أن متابعة ما ذكره توضح ما نقوله تماماً وتضيف إليه المزيد. فهو يتابع ما سبق بالقول: «فعلّم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا إمرته فقط، بل أشهدهما معاً فى أن واحد بعينين مختلفتين. ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف. وانظر إلى النمرود ابن كنعان، كيف ولدته أمه بالبرية، وماتت وتركته فأرضعته نمر (٧). فبذلك سُمى نمروداً، ونشأ وكان منه ما كان من التجبر. وكذلك ما وقع لفرعون، وقد كان أجيراً يبيع البطيخ والخضروات فى منف لبعض المعلمين، ودعواه الألوهية بعد ذلك، مع ذماته وصغر جسمه.. وكذلك بختنصر، مع كونه كان يتيماً بأرض بابل وأبوه حطاباً، وكيف كان من أمره ما كان. وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا هذا. هم كالتراب فى حال ملّكهم وإمرتهم. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد، وقالوا أف لدنيا سبقنا بها هؤلاء السقطة» (٨).

لقد وضعنا ما قاله الشعرانى فى النص السابق فى إطار الحديث عن «السلطان غير المحدد». ورغم ذلك فقد وردت عنده بعض الإشارات ذات الدلالة. فقوله «ولم تزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف».. هو قول ينطبق على كل السلاطين فى «الماضى والحاضر» أى حتى عصر الشعرانى. وما يؤكد ذلك قوله «وكذلك القول فى سائر الجبابرة من الملوك إلى عصرنا..». فكان خطاب الشعرانى للسلطان غير المحدد قد وجه نقداً غير مباشر للسلطان العثمانى. وفى الإطار نفسه يمكن أن نضع ما قاله الشعرانى - نقلاً عن ابن عربى ومتابعة لرأيه - من أن «كل سلطان لا ينظر فى أحوال رعيته، ولا يمشى بالعدل بينهم، ولا يعاملهم بالإحسان الذى يليق بهم، فقد استحق العزل» (٩). وكذلك قوله: «فإذا رأيتم السلطان قد اشتغل عن مصالح رعيته وما يحتاجون إليه، فاعلموا أنه قد عزلته المرتبة بهذا الفعل، ولا فرق حينئذ بينه وبين العامة» (١٠).

وفى كل الأحوال - ووفقاً لرأى الشعرانى - فإن على الإنسان العاقل أن يبتعد عن مصاحبة السلاطين «لأنها أولاً صعبة لغير جنس، وقد نهى العقلاء عن ذلك. لأن من يصحبهم يحتاج إلى موافقتهم. وموافقتهم لا تنضبط على الشرع، وموافقتهم فساد الدنيا

والدين. فإنهم قالوا: القُرب من السلطان كحد السيف؛ لأن مال من يصحبه ودمه بين شفتيه بإذن الله تعالى. وما لم يكن الذي يصحبه موافقاً لكل ما يُرضيه منه في سائر أحواله، وإلا أدى ذلك إلى هلاكه. وأيضاً فإن دخول منازل الملوك محسود عليها، فيعملوا له الأعداء المكائد، ويرموا بينه وبين السلطان، حتى يصير من أعدائه» (١١). ومن هذا المنطلق يذكر الشيخ الأحاديث التي حثت على البُعد عن السلاطين (١٢).

والواقع أن ما سبق ربما يُشير إلى أن خطاب الشرعاني للسلطان - غير المُحدد لا في الزمان ولا المكان - كان خطاباً متناقضاً عاماً في ظاهره؛ فبعضه كان مادحاً، وبعضه كان قادحاً. بيد أن إمعان النظر في جوهر هذا الخطاب يُوضح غير ذلك. إن «خطاب القدح» قد حظى على مساحة لا تقل عن «خطاب المدح» بل وتتفوق كثيراً عليها. كما أن عباراته جاءت أكثر وضوحاً، بالإضافة إلى أن بُعده «الدنيوي» قد وقف جنباً إلى جنب مع بُعده «الأخروي». وأخيراً، فعلى الرغم من أن هذا الخطاب في مجمله ينضوى في إطار «الخطاب العام» الذي تحدثنا عنه من قبل، فإنه كان حراً إلى حد كبير، وفيه عبّر الشيخ بصراحة عن رؤيته المجردة من أية تأثيرات للسلطان.. أي سلطان.

وهكذا يُمكن القول بأن هذا القسم من الخطاب كان «خطاباً وسطاً» يجمع إلى حد كبير بين قواعد الدين ومُتطلبات الدنيا. ففي الشق الأول نجد الشرعاني وقد حاول أن يُؤاظم بين قواعد الدين الإسلامي - التي تدعو إلى طاعة أولى الأمر فيما ليس فيه معصية لله، واحترامهم في إطار كونهم بشراً يُخطئون ويصيبون - وبين فلسفة التصوف في التعامل مع السلطان آنذاك - والتي جمعت بين ما سبق، وبين تلك النظرة المُتعالية أحياناً تجاه الحاكم، على اعتبار أن الصوفي - في النهاية - هو أفضل حالاً في الدنيا والآخرة منه. أما في الشق الثاني، فقد حاول الشيخ أن يُؤاظم بين ما سبق وبين أمور الدنيا، والتي لم يتغافل عن أهميتها في يوم من الأيام. وبناءً على ذلك، أحسب أن الشرعاني لم يكن متناقضاً في هذا القسم من خطابه للسلطان.

وأما السلاطين المُحددين الأسماء «الحقيقيين» في كتابات الشرعاني فيُمكن تقسيمهم إلى قسمين رئيسيين: سلاطين تحدث عنهم الشيخ ولم يعيش في عصورهم،

وسلاطين تحدث عنهم و عاصرهم. ولما كُنّا نهتم هنا بخطاب الشعراني للسلطان الذى عاش فى عصره، فإن هذا يعنى بداهة أننا سوف نتناول خطابه لأولئك الذين عاش فى فترات حكمهم (أى سلاطين القسم الثانى وهم الغورى، وطومان باى، و سليم الأول وسليمان القانونى)، وهذا وإن كنا سنحاول بين الحين والآخر البحث عن مدى تأثير خطابه بما سمعه أو قرأه عن هؤلاء السلاطين الذين لم يعاصرهم.

★ ★ ★ ★

إن خطاب الشعراني للسلطان المملوكى، لا نستطيع العثور عليه إلا من خلال مؤلفاته. بيد أن كل ما وصل إلى أيدينا منها، إنما كتبه الشيخ خلال العصر العثماني. وأحسب أن هذه مشكلة ليست بهيئة، لاسيما وأن العصر الجديد «العثماني» لا بد وأن يترك بصماته على تلك المؤلفات، بما فيها من آراء سياسية وخطاب تجاه سلاطين الدولة المملوكية «البائدة»، ناهيك عن أن الشعراني نفسه كان لا يزال فى مرحلة شبابه المبكر، ومن ثم فعلاقته بالسلطان وخطابه إليه لم يكونا قد اتضحا تماماً بعد.

وهكذا فعلى الرغم من وجود خطاب للشعراني للسلطانين المملوكيين (الغورى وطومان باى) إلا أن مساحة هذا الخطاب ضيقة للغاية، ناهيك عن أن الأمر لا يخلو من عقبات من أجل فهم حقيقة هذا الخطاب. فلو حاولنا فهمه بشكل مباشر - وفى إطاره العام فقط - لربما خرجنا بنتائج تختلف عما إذا قرأناه فى إطار الظروف التى كُتب فيها، ومن ثم فلابد من مراعاة تأثيرات عامل الزمان فى الخطاب. ويدعم هذا ما ذكره الشيخ حين قال : «... إن كل وقت له كلام جديد غير الآخر» (١٣). بل ولقد عاب بنفسه على من يتناولون خطاب المتصوفة «و يذكرون عنهم كل ما يجلوده من كلامهم و أحوالهم، ولا يفرقون بين ما قالوه أو وقع منهم فى حال البداية، ولا بين ما وقع منهم فى حال التوسط والنهاية» (١٤).

على أية حال، فسوف نحاول تناول القضية من خلال استيضاح رأى الشعراني فى حكم السلاطين المماليك عامة، ثم رأيه فى حكم الغورى وطومان باى؛ ذلك الرأى الذى جاء فى الأساس من خلال بعض تجاربه معهم، وكذا بما سمعه عنهما. هذا مع الوضع فى الاعتبار موقفه من الدولتين المملوكية والعثمانية، وكذلك تأثيرات العصر الجديد «العثماني» على خطابه ومواقفه.

فمن الواضح لدينا أن الشعراني كان يرى في الكثير من السلاطين - قبل الغوري - غوذجاً للسلاطين الصالحين، وذلك بناءً على ما قرأه أو سمعه من شيوخه. فصلاح الدين الأيوبي «كان من الصالحين»، بناءً على ما تعلمه من شيخه زكريا الأنصاري^(١٥). والسلطان بيبرس كان أيضاً كذلك، بناءً على ما قرأه من كتابات ابن عربي^(١٦). والأمر كذلك بالنسبة للسلطان قايتباي «قايدباي»^(١٧). صحيح أن البعض من أولئك السلاطين - ووفقاً لرأى الشعراني - كانوا يظلمون الناس أحياناً، ولكنهم كانوا على استعداد دائماً لقبول نصيح شيوخ الصوفية، والتراجع عن ظلمهم، والاعتراف بذنوبهم بين أيديهم^(١٨). وفي هذا الإطار يمكننا فهم قوله بأنه أدرك مجموعة من الشيوخ، الذين كان الأمراء والملوك «يَتَبَرَّكُونَ بِهِمْ، وَيَقْبَلُونَ بطون أقدامهم»^(١٩). ناهيك عن زيارات الملوك لهؤلاء المشايخ وإنعاماتهم عليهم.

ونستطيع القول بأن المتصوفة حتى ذلك الوقت - خاصة شيوخهم الكبار - كانوا قد أرسوا مجموعة من الأسس في علاقاتهم بالسلطان وخطابهم إليه. «فملوك الدنيا محتاجون للملوك الآخرة»^(٢٠). وملوك الآخرة هنا هم الصوفية، بل وهم السلاطين الحقيقيين في الدنيا^(٢١). ومادامت الملوك مطيعة للأولياء، فأمرهم فالح و نظامهم صالح^(٢٢). بمعنى أن نجاح وصلاح حكم السلطان مرتبط في النهاية بطاعة الصوفية.

عاش الشعراني بين هؤلاء الشيوخ، وسمع عنهم، وشاهد منهم الكثير في علاقاتهم بالسلاطين. لقد كان الوسط الذي عاش فيه - حتى شبابه المبكر - وسطاً محافظاً تعليمياً ودينياً إلى حد ما، لكنه كان غير محافظ في علاقته بالسلطة. فهو وسطٌ يقدح في السلطان رأساً أكثر بما يمدحه، ويصُبُّ اللعنات على حكمه، من وراء ظهره أو في وجهه. ومن الطبيعي أن يكون الشعراني قد تأثر بذلك كله في خطابه للغوري وطومان باي.

لقد رأى الشعراني السلطان الغوري رأى العين في فترة مبكرة من حياته، عندما كان في صحبة الشيخ محمد بن عنان (ت ٩٢٢ هـ / ١٥١٦ م)، حيث يذكر: «وقد رأيتُ بعيني السلطان الغوري وهو يقبل يدي سيدي محمد بن عنان»^(٢٣). ثم رآه مرة أخرى

عندما ذهب إلى القلعة بصحبة الشيخ أبى الحسن الغمري «فى شفاعته». ولقد جاء حديث الشعراني عن الغوري فى هذه المرة مادحاً «فقام للشيخ وعضده من تحت إبطه، وقال: ياسيدى عززتنى فى هذا النهار. فإني وعلكتي كلها لا نفي حق طريقك» (٢٤). بل لقد وصل الأمر إلى أن ذهب الشعراني بنفسه فى قضاء بعض «المصالح» من السلطان الغوري، ومن ثم جالسه (٢٥). ومن الواضح هنا أن الشيخ قد استفاد من علاقة شيوخه بالغوري، حيث اصطحبوه معهم لأكثر من مرة «لخضرة» السلطان، وأن السلطان قد أصبح يعرفه، بل وقبل شفاعته - رغم صغر سنه - إكراماً لشيوخه على ما يبدو. هذا على الرغم من أن الشعراني نفسه قد اعتبر الأمر يعود إلى نجاح شخصي لأنه «معدود من طاعة الملوك لى» (٢٦).

وأياً ما كان الأمر، فإن ما نريد أن نستنتجه مما سبق هو أن الشعراني «الشاب» انتهى به الأمر بالتردد على القلعة - حسبما يذكر - من أجل قضاء حاجات بعض الناس. وبدون شك لم يكن الشعراني ليقبل الإقدام على القيام بذلك ما لم يكن قد رأى أن هذا العمل مشروعاً - أى حلالاً - وأن الغوري ليس من السلاطين التى حثت «عهود» المتصوفة على البعد عنهم وتجنبهم. فى الوقت نفسه، لم يكن الشيخ بقادر على النجاح فى مهامه «الخيرية» ما لم يكن لديه قدرٌ كافٍ من احترام السلطان، سواء فى خطابه إليه أو فى أفعاله نحوه، وسواء فى حضوره أو فى غيبته.

وإذا كان المليجي يذكر أن الغوري كان «يُحب الشيخ عبد الوهاب الشعراني معجبة تامة ويعتقده اعتقاداً جازماً به فى صلاحه وولايته» وأنه، بسبب ذلك ولأجله، أهدى له سجادة وشاشاً أرسله سلطان الهند... (٢٧) إذا صح ذلك، فإنه يُؤيد أن رأى الشعراني الحقيقى فى الغوري كان جيداً، حتى أنه وافق على قبول هديته، بل ووافق على أن يرتدى بعض ملابسه بعد موته، وأن يُهدى بعضها إلى المُقرئين للغاية منه (٢٨). ولعل ذلك هو ما جعل المليجي يمدح فى الغوري ويذكره على أنه «مولانا السلطان قنصوه الغوري طاب ثراه». بل ويتحدث عن أنه «كان عالماً أديباً نبهاً شاعراً لبيباً صيتاً داخلاً يُحب الصوت الحسن مع الدخول، ويتأذى من سماع الخارج». بل وعندما يتحدث عن

موقف الصوفية منه، فإنه يقول بأسى «واجتمع رأى الأولياء بمصر على خلعه وإتيانهم بغيره، وكان السبب فى ذلك جور جلبانه وحاشيته، لا جزى الله الحاشية السوء خير» (٢٩).

صفوة القول إذن أن التثف القليلة التى أوردها الشعرانى عن علاقته بالغورى، إبان حياته وحكمه، تجعلنا نرجح القول بأنه اعتبره من «السلطين الصالحين»، وأن خطابه إليه كان خطاباً غير متعال بالمره. فهل استمر الأمر على ذلك بعد موت الغورى ونهاية دولته؟.

لدينا عدة إشارات مهمة فى هذه القضية، وكلها تعبر عن مدى تغير خطاب الشعرانى تجاه السلطان الغورى. الإشارة الأولى: يتحدث فيها عن أن الشيخ عطية الإيناسى كان قد سأل من الشيخ جلال الدين السيوطى الذهاب للغورى، لقضاء أمر ما له «حاجة»، وأن السيوطى قد رفض ذلك خوفاً من احتجاب الرسول (ص) عنه فى اليقظة!! (٣٠). والأمر اللافت للانتباه هنا، هو أن الشعرانى لم يعلق على ما سمعه، بل إن السياق الذى أورده فيه يدل على موافقته عليه تماماً. ووفقاً لذلك يكون الشيخ قد طور - بل غير - موقفه من الغورى، لاسيما وأن كون الاجتماع به مما يحجب رؤية الرسول (ص) فى اليقظة أو فى المنام - ووفق آراء الشعرانى - يجعله «سلطاناً ظالماً» (٣١).

أما الإشارة الثانية: فقد وردت فى أثناء حديثه عن محاولات الغورى البحث فى الآثار القديمة عن كنوز «بفتح المطلب». وهنا نجد الشعرانى يقول: «ثم إنه لا يشتغل بحُب ذلك عن الله تعالى إلا من مَقَّتَه الله تعالى، وطرده عن بابه. مع أن أصحاب الكنوز قد أخذوا العهد على جميع الخدام الموكلين بها، أنهم لا يفتحون ذلك المطلب قط لمن تدبّر بدين الإسلام، إلا إن كفر بالله تعالى. فإن صح أن أحداً انفتح له ذلك المطلب، فلا يكون إلا بعد كُفْره بالله تعالى». ثم يتحدث عن استهزاء القائلين على هذا الأمر بمن يطلب منهم ذلك، حتى لو كان من الحكام. ويتبع ذلك بالقول: «كما وقع مع السلطان الغورى فى المدينة المسماة بعين شمس بالقرب من القاهرة». والواقع أن الجيء باسم الغورى فى هذا السياق، إنما يعبر عن «شبهة» الشعرانى فى تدنيه. ثم إن الإستخفاف به، والتهكُم

عليه باستخدام تعبير مُضحك، هو أمر لا يخلو من دلالة أيضاً. وهذا الأمر لم يتكرر عند الشيخ تجاه أحد من رموز السلطة، إلا في مرة أخرى غير هذه المرة، ناهيك عن عدم استخدامه تجاه أى سلطان آخر غير الغورى، على حد علمنا (٣٢).
أما الإشارة الثالثة: فقد كانت أكثر وضوحاً. فعندما يتحدث الشعرانى عن «مجاهداته» وممارساته الصوفية إبان شبابه المبكر، نجده يقول: «وكنْتُ لا أُمِرُ فى ظلِّ عمارة أحد من الولاة. ولما عمل السلطان الغورى الساباط الذى بين مدرسته وقبته الزرقاء، كنْتُ أدخُلُ من سوق الوراقين وأُخرَجُ من سوق الشُّرب (الشَّراب)، ولا أُمِرُ تحت ظله. وكذلك الحُكم فى جميع عمارات الظلمة» (٣٣).

إننا فيما سبق أمام موقف جديد - إلى حد كبير - من الشعرانى تجاه الغورى. ومن الواضح أن هذا الموقف يرتبط بالعصر العثماني؛ أى بعد سقوط الدولة المملوكية ووقاة الغورى. لقد أصبح الشعرانى إذن يعتبر الغورى ممن يُشك فى قَدِيتهم، ومن «الظلمة» - بل على رأسهم - ومن ثم لا يجوز للصوفى الحقيقى أن يحتك به، بل ولا يجوز له حتى المرور من تحت المظلة التى أقامها لعموم الناس، لتقيهم حرارة الشمس!! وإذا قلنا أن الشيخ قد تأثر فى ذلك بأراء جده على الأنصارى، وكذا بأراء المحافظين من شيوخه؛ فإن السؤال يبقى: لماذا لم يظهر ذلك الأمر فى حياة الغورى نفسه، بل بعد وفاته ونهاية دولته، ومجيء حكم الدولة العثمانية؟ وهل كان الغورى «عادلاً» فى حياته و«ظالماً» بعد موته؟ أم أن الشيخ نفسه هو الذى غير موقفه وخطابه بسبب تغير الظروف؟ أم أن الأمر كله بمثابة شطط صوفى؟

إن من الأمور المعروفة بين الباحثين، أن الغورى فى معظم سنوات حكمه كان قاسياً على المصريين سواء فى فرض الضرائب، أو فى التلاعب فى العملة، والاعتداء على الأوقاف، وغير ذلك من الأمور (٣٤) التى حاول من خلالها جمع أكبر قدر من الأموال اللازمة؛ أولاً: لتلبية الاحتياجات المالية المتنامية للدولة، بسبب الأخطار الخارجية العسكرية والإقتصادية على الجبهتين الشمالية (الصفويين ثم العثمانيين) والجنوبية (البرتغاليين). هذا فى الوقت الذى كان عائد مصر المالى من رسوم التجارة العابرة

يتضاءل بالتدرج^(٣٥). وثانياً: بسبب جشعه الشخصي للمال، ومحاولاته بناء قوة ملوكية جديدة تابعة له شخصياً (المماليك الجلبان) لتثبيت دعائم حكمه فى الداخل ضد أى انقلاب محتمل^(٣٦).

لقد كان ذلك يعنى فى النهاية أن حكم الغورى كان حكماً قاسياً بالنسبة للمصريين، ولم يشذ عن ذلك سوى فى أحيان قليلة العدد وقصيرة الزمن. وقد ارتبط ذلك عنده عموماً بأوقات مرضه، أو وقت خروجه لمجابهة العثمانيين^(٣٧). وما بين القسوة و الظلم من ناحية، واللين والعدل من ناحية أخرى، كان دعاء المصريين «على» الغورى أو «له»، وهو ما أورده ابن إياس بشكل واضح^(٣٨). وبطبيعة الحال فقد طال المتصوفة بعض الضرر من ظلم الغورى، على الأقل من اعتدائه على الأوقاف، ومن بخله عليهم. ومن ثم كان من الممكن للشعرانى - مثل غيره - أن يظهر رفضه لحكم الغورى إبان حياته. بيد أن العكس هو ما حدث. لقد مدح السلطان فى حياته، وذمه بعد موته، وتلك خاصية اتصف بها الكثيرون من المتصوفة وغيرهم فى تاريخ مصر بكل مراحلها. وهنا لابد من ملاحظة أن مؤلفات الشعرانى التى ذم فيها الغورى، قد كتبت فى العصر العثمانى، وهو ما له مغزاه و تأثيره المهم هو الآخر.

★ ★ ★ ★

أما خطاب السلطان طومان باى، فليس أكثر وضوحاً من خطاب الغورى، وإن كان أكثر احتراماً. لقد قضى الشعرانى عنده أيضاً بعض حاجات الناس^(٣٩) وجالسه مثلما جالس الغورى من قبله^(٤٠). وعندما مات الشيخ محمد بن عنان، فإن طومان باى حضر دفنه وقبّل قدميه على رأى من الحضور، بمن فيهم الشعرانى^(٤١). والرجل كان متصوفاً حقيقة، وليس مُنتفعاً فقط من التصوف وأهله، كالغورى^(٤٢). هذا بالإضافة إلى أن الشعرانى قد استقر فى مرحلة طويلة من حياته بمدرسة «أم خوند»^(٤٣).

من ناحية أخرى اختلف طومان باى تماماً عن الغورى فى علاقته بالمصريين. فحين كان نائب الغيبة، فإنه «ساس الناس أحسن سياسة، وكانت الناس راضيةً عنه»^(٤٤).

وعندما تولى السلطنة ونصحه بعض الأمراء - أمام الأزمة المالية الطاحنة - بأن يأخذ من مال الأوقاف والرزق، ما يستعين به على مواجهة العدو فلم يوافق على ذلك، وقال: ما أحدث في أيامي هذه المظلمة أبداً. فشكره الناس على ذلك، ودعوا له. ولو فعل ذلك جاز على الناس، وقالوا بعذره لأجل دفع العدو، وما تم في الخزان مال^(٤٥). وعلى وجه الاجمال، فإن دولة السلطان طومان باى كانت «الدولة العادلة»^(٤٦).

وأحسب أن كل ما سبق، كان كفيلاً بأن يذكر الشعراني السلطان طومان باى مادحاً فيه لمرات كثيرة. بيد أن ذلك لم يحدث، اللهم إلا في مرتين اثنتين - بخلاف النُفث السابقة. الأولى: وفيها تحدث عنه بشكل ايجابي، لكنه - أى الشعراني - لم يجعل ذلك منسبواً إليه، بل إلى شيخه علي الخواص. ففي حديثه عن ضرورة ألا يتزوج المتصوف من نساء الملوك والحكام والأولياء بعد وفاتهم، نَحْده يقول: «ولما تزوج الشيخ محمد المغربي الجاوى سرية السلطان طومان باى، بعد شنقه في باب زويلة، تكدر أى الشيخ على الخواص وقال إن هذا لم يَشْمُ من الأدب رائحة، ولو كان عنده أدب لرأى السلطان بعد موته، كما كان يرأيه حال حياته»^(٤٧). أما في المرة الثانية: فقد تحدث عنه فيها مُستخدماً مصطلح «السلطان طومان باى العادل»^(٤٨).

وفي ضوء عدم وجود أية اشارات في مؤلفات الشعراني للقبح في طومان باى بعد موته - مثلما حدث مع الغورى - فإننا نعتبر أن الإشارتين السابقتين أقرب إلى المدح. بل ولربما كان الشعراني في دعوته السابقة - بعدم الزواج من نساء الملوك بعد موتهم - إنما يَقْصِدُ السلطان طومان باى على وجه التخصيص، وهو أمر لا يخلو من دلالة أيضاً.

ورغم ذلك تبقى مجموعة من التساؤلات: فلماذا لم يُبد الشعراني موقفه بوضوح تجاه طومان باى؟ وهل صمته في حد ذاته هو بمثابة موقف؟ وهل ذم الدولة العثمانية لحساب الدولة المملوكية، كان ينبع في الأساس من الحكم على نموذج دولة طومان باى العادلة، مثله في ذلك مثل بعض «السلطين الصالحين» من قبل؟ وهل صمت الشعراني عن ذكر حادثة الشيخ أبى السعود الجارحى مع السلطان طومان له علاقة بصمته التام هنا؟^(٤٩).

لقد تحدثنا فى موضع سابق عن احتمال وقوع الشعرانى فى «قلق داخلى» فى سنة (٩٢٣ هـ / ١٥١٧ م) بسبب عدم تماثل رأيه تماماً مع رأى شيوخه. وهنا يزداد هذا الاحتمال تأكيداً لدينا. فـ «الدولة العادلة» لا يمكن أن يرفضها الشعرانى ولا أن يعلن سلطانها أو ينتقده؛ لاسيما وأن هذا السلطان كان «صوفياً»^(٥٠). لكن المشكلة هى أن عمر هذه الدولة كان قصيراً وارتبطت نهائيتها بغزو خارجى عثمانى. فهل كان الشيخ قادراً فى ظل سلاطين «العهد الجديد» على مدح سلطان من «العهد القديم» حتى لو كان هذا السلطان هو طومان باى؟.

لقد كانت المقارنة بين الدولة المملوكية والدولة العثمانية، هى مقارنة مُمكنة فى إطار من الحيلة والموارة وغيرها، وبشكل لا يُوقع تحت طائلة العقاب، سيما مع وجود الممالك فى السلطة بعد الغزو العثمانى. بل لقد كان من الممكن أيضاً فى الدولة المملوكية نقد سلطان راحل لحساب سلطان حى. أما المقارنة بين سلطان مملوكى و سلطان عثمانى، فكان غير مُمكن على ما نعتقد، سيما فى ظل الحكم الوراثى فى الدولة العثمانية. ومن ثم فظروف العهد الجديد لعبت - بالإضافة إلى ما سبق كله - دوراً فى خطاب الشعرانى عن السلطان طومان باى خاصة، والسلطان المملوكى عامة.

على أية حال، فنحن هنا بحاجة إلى العودة لما سبق وأشرنا إليه بخصوص مستويات خطاب السلطان عند الشعرانى. فمثله مثل كثيرين غيره، كان لدى الشعرانى مستويان لهذا الخطاب؛ فهناك الخطاب العام، وهو لسلطان «مُتَّخِلٌ» وفيه أودع الشيخ - وبشكل مباشر - كل ما اعتقده حقيقة من آراء، ومن ثم جاء خطاباً مُتناسقاً إلى حد كبير. وهناك الخطاب الخاص بسلطان حقيقى حكم فى فترة مُحددة من الزمان؛ وهنا لم يجرؤ الشيخ على كتابة كل ما اعتقده حقيقة. ومن ثم فقد جاءت أحكامه، إما مُتناقضه أحياناً وفقاً لما سطره هنا أو هناك، أو غير مُباشرة فى أحيان أخرى. وفى كل الأحوال لم تكن لتُعبّر عن الواقع الذى عاشه.

إن مقارنة ماكتبه الشيخ فى قدح السلطان المملوكى «الراحل» ومدح السلطان العثمانى «الموجود» لكفيلة بإيضاح قدر التناقض الموجود فى «الخطاب الخاص». لقد قدح الشيخ فى السلاطين المماليك - من فيهم طومان باى «السلطان العادل» - والذين مدح دولتهم؛ ومدح فى السلاطين العثمانيين رغم قدحه فى دولتهم، ورغم أن مكانة الصوفية ونفوذهم فى مصر قد تراجعا بشكل كبير لمدة نصف قرن تقريباً، أى مدة حياة الشعرانى نفسه!! فإذا كنا قد عرضنا خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى، فماذا إذن عن خطابه للسلطان العثمانى؟.



كانت الفرصة سانحة للشعرانى لرؤية السلطان المملوكى - عن قرب أحياناً - بسبب وجوده فى العاصمة «القاهرة»، وكذلك بحكم وجوده فى وسط تعليمى ودينى يسمح بذلك. لكن البعض اتخذ من هذا الأمر ذريعة ليسحب هذه المقولة على علاقة الشعرانى بالسلطان العثمانى سليم الأول. وتعتقد أن الأمر بحاجة للمناقشة والتوضيح قبل العرض لخطاب الشيخ.

كان المليجى هو أول من روج لما قيل عن زيارة السلطان سليم للشيخ الشعرانى بعد أن أتم غزو مصر. يقول المليجى: «ولما توجه إلى إقليم مصر مولانا السلطان سليم، دخلها فى يوم الخميس افتتاح سنة ثلاث وعشرين وتسعمائة من الهجرة النبوية. وكان عمر سيدى عبد الوهاب إذ ذاك أربعة وعشرون سنة، فأحبه السلطان واعتقده وقبل شفاعاته، وأهدى له شيئاً كثيراً» (٥١).

وفى موضع آخر تحدث المليجى عن أن السلطان سليم زار الشعرانى، وذلك فى إطار الحديث عن «أزمة القاضى الرزمكى» التى تحدثنا عنها من قبل. فبعد أن وعد الشعرانى القاضى بالمساعدة على حل أزمة «ألمهم الله تعالى مولانا السلطان سليم أن قال لخواص أصحابه: هل بقى فى مصر أحد من الأولياء لم تطلع عليه ولم يطلع لنا القلعة. فقالوا له: نعم بقى فيها ولى كبير، لكنه صغير السن وليس له عادة فى الطلوع لأحد من السلاطين

التى قبلك. فقال السلطان لابد من الاجتماع عليه. فركب السلطان فى الحال وتزل لزيارة الشيخ الشعرانى. فلما اجتمع السلطان بالشيخ الشعرانى عجبه سمته وطريقته واعتقد فيه اعتقاداً كبيراً، وقال له السلطان لعل أن يكون لك حاجة نقضها لك قبل توجهنا إلى البلاد الرومية..» (٥٢).

تابع البعض ما ذكره المليجى عن تلك الحادثة. ومثال ذلك ما كُتب عن أنه «ولما جاء سليم باشا [كذا] إلى مصر قصده بالزيارة [أى أن السلطان سليم زار الشعرانى] وتواضع له، وأكرمه، وقبل شفاعته، وأهدى إليه كثيراً» (٥٣). بل ولقد حاولت بعض الكتابات صيغ هذه القصة «الأسطورية» فى إطار أدبى صوفى مؤثر بالقول: «بقى رجل واحد لا يسعى إلى أمير المؤمنين [كذا] ولا يمشى فى الركاب، ولا يحنى رأسه تلك الإحناءات الدليلة التى عُرِفَت فى المراسيم التركية. وارتفع همس إلى السلطان سليم يتخلفه. وتضخم الهمس ففدا دوياء.. أجل، لقد سعت الدنيا، سعت الخلافة التركية [كذا] بجلالها وبهائتها إلى الرجل العابد القانت المتواضع المُعْرِض عن الدنيا وأساليب الحياة. سعى الخليفة العظيم إلى الصوفى العظيم، فكان ما بينهما رمزاً إلى الدنيا والأخرة. وبين دهشة الحاشية، وعجب الأمراء، وذ هول العلماء والفقهاء، إلتمس السلطان سليم طريقه إلى الشعرانى. وكان يوماً عظيماً تاريخياً للرجلين الكبيرين. ومن هذا اليوم، لم يستطع حاكم فى القاهرة أن يعصى للشعرانى أمراً، أو يرد له طلباً» (٥٤). والباحث يرفض هذه المقولة وما يتبعها جملة وتفصيلاً، ويرى أن الشعرانى لم يحدث له أن التقى بأحد السلاطين العثمانيين أو جالسه، وذلك لعدة أسباب هى كما يلي :-

أولاً : أن الشعرانى - وقت الغزو العثمانى - كان لم يزل شاباً فى الخامسة والعشرين يتلقى التعليم والطريق الصوفى على أيدي شيوخه فى الأزهر وجامع الغمري وغيرهما، ولم تكن شهرته قد استطارت بعد، بل كان لا يزال يدور فى فلك شيوخه، حتى رغم أنفه.

ثانياً : أن الشعراني - حتى الغزو العثماني - كان لا يزال فقيراً للغاية، ولا يستطيع الاعتماد على نفسه، ولم تحدث الإنتقاله المهمة فى حياته إلا بعد ذلك بحوالى ثمان سنوات، إبان مدرسة أم خوند.

ثالثاً : لنفترض جدلاً أن الشعراني قد استطارت شهرته آنذاك - وهذا لم يحدث - فهل كان مطلوباً من السلطان سليم - الغازى والمتنصر - أن يزور مشاهير الصوفية عن لم يزوروه ١٩. إن هذا الأمر يتناقض وطبيعة الأمور، ويتناقض أيضاً ووجهة نظر الكثيرين من المصريين الذين اعتبروا السلطان مُعتدياً وقاتلاً ومُغتصباً، ولعل إشارات ابن إياس تعكس ذلك تماماً.

رابعاً : إن صفات السلطان سليم - إبان غزو مصر، والتي نقلها لنا ابن إياس - لا تسمح لنا بقبول حدوث شىء من هذه الأمور. يقول ابن إياس: «وفى مدة إقامة ابن عثمان بمصر (ثمانية أشهر إلا أياماً) لم يجلس بقلعة الجبل على سرير الملك جلوساً عاماً، ولا رآه أحد، ولا أنصف مظلوماً من ظالم فى محاكمته. بل كان مشغولاً ببلدته وسُكره، وإقامته فى المقياس بين الصبيان المُرد، ويجعل الحُكم لوزرائه بما يختارونه. فكان ابن عثمان لا يظهر إلا عند سفك دماء الممالك الجراكسة. وما كان له أمان إذا أعطاه لأحد من الناس، وليس له قول ولا فعل، وكلامه ناقص ومنقوص لا يثبت على قول واحد كعادة الملوك فى أفعالهم» (٥٥).

خامساً : لو أن هذه الزيارة المزعومة قد حدثت، وذلك «اليوم التاريخى العظيم» قد كان بالفعل، ألم يكن من المنطقى تماماً أن يذكره المؤرخ ابن إياس، أو أحمد ابن زنبيل الرمال. لو أن هذا حدث بالفعل، لما تركه ابن إياس - بوجه خاص - ليمر دونما تنويه. والأكثر من ذلك، ألم يكن من الطبيعى للغاية أن يذكر الشعراني هذه الزيارة لو حدثت ١١. واعتقاد الباحث هو أنها لو كانت قد تمت، لما ترك الشعراني مناسبة إلا وذكرها، بل ولتغنى بها فى كل مؤلفاته. ورغم مطالعنا للكثير من مؤلفات الشعراني، فإننا لم نجد عنده ما يدعيه البعض.

سادساً: إن مناقشة ما ذكره المليحى بشكل علمى يوضح أنه قد تناقض مع العديد من الحقائق المؤكدة على لسان الشعرانى نفسه، فى محاولة لإضفاء الهيبة والوقار على الشعرانى، حتى منذ شبابه. وعلى سبيل المثال، فالشيخ - وكما رأينا - كان ممن يزورون السلاطين والأمراء، ولم يكن معرضاً عن ذلك فى الواقع العملى. والشيخ كان ممن يتغنون بما أعطاه لهم الأمراء، أو ما وصل إلى أيديهم من لباس السلاطين المماليك. والشيخ لم يحدث أن ذكر ما يُفيد أو يُشير إلى أن السلطان سليم قد قبل شفاعته فى أى شئ أو عرض ذلك عليه.

وأخيراً، فإن الأمر الذى يُمكن قبوله بقدر من اليقين، هو أن الشعرانى شاهد السلطان سليم فى مصر لمرة مؤكدة. الأولى: شاهده فيها - ضمن الآلاف من المصريين - أثناء دخوله القاهرة ووجوده بها. ويمكننا أن نستنتج ذلك مما أورده فى ترجمته للشيخ عمر المجذوب. لقد ذكر الشعرانى أن هذا الرجل تنبأ بدخول السلطان سليم مصر، بل وحدد موضع حافر فرسه. وهو يعلق على ذلك قائلاً: «فحفظنا عليه ذلك القول، حتى دخل السلطان سليم، ووقع حافر فرسه فى ذلك الموضع الذى عينه»^(٥٦). فكان الشعرانى «الشاب» خريج صحبة البعض من أقرانه لرؤية هذا السلطان الجديد، و «الفرجة عليه»، فشاهده أثناء دخوله القاهرة، ممتطياً صهوة جواده.

أما فى المرة الثانية، فقد شاهد الشعرانى فيها السلطان عند ذهابه لصلاة الجمعة بالجامع الأزهر. وهذا ما نستنتجه من قصة أخرى أوردها الشيخ، وذكر فيها وساطته بين خطيبين من خطباء الجامع الأزهر. أما أحدهما، والذى كان يتعين عليه إلقاء خطبة الجمعة فى حضور السلطان، بمقتضى نظام «النوبة»، فقد اعتقد كبار رجال الأزهر آنذاك عدم صلاحيته للمهمة «وعجزه عن مثل ذلك». وأما الآخر، فقد وقع عليه الاختيار «لفصاحته ومعرفته بالوعظ المناسب للسلطان»، ولقد كان. فقد أعجب السلطان سليم بما قاله الخطيب فى خطبته، وكافأه بخمسين ديناراً. وعندما أراد «صاحب النوبة» أن يتقاسم مع هذا الخطيب فى المكافأة، فإن الأخير رفض، ليبدأ بينهما نزاعاً استمر حتى موتهما.

ويذكر الشعراني أنه حاول الصلح بين الشيخين، لكنه فشل^(٥٧). والقصة في مجملها توضح أن الشعراني ربما كان حاضراً لصلاة الجمعة هذه، وهو أمر طبيعي بسبب ارتباطه بالأزهر وشيوخه حتى ذلك الوقت، لاسيما الشيخ زكريا الأنصارى.

والخلاصة أن الشعراني رأى السلطان سليم في أثناء مروره في شوارع القاهرة - مثلما رآه غيره من المصريين - وفي أثناء صلاته الجمعة بجناح الأزهر - مثلما رآه غيره من المصلين - وفي الحالتين كانت الرؤية «من بعيد». أما ما دون ذلك أو أكثر، فهو محض مبالغات، وتخيّل أمور لم تحدث في الواقع، وصنّع تاريخ أسطوري يختلف عن التاريخ الحقيقي.

فإذا كان الشعراني لم يلتق بالسلطان العثماني «سليم» ولم يقترب منه مثلما كان الأمر من قبل مع الغورى أو طومان، ولم ير أى سلطان عثمانى بعد ذلك أبداً، اللهم إلا في المنام!!^(٥٨).. فماذا إذن عن خطابه لهذا السلطان الجديد؟ وهل اختلف عن خطابه للسلطان القديم؟ نستطيع القول باطمئنان بأن خطاب الشيخ كان مختلفاً تماماً في هذه المرة في شكله، ومضمونه، وأهدافه، ووسائله.

أما عن شكل الخطاب، فهو - ومنذ أواخر ثلاثينيات القرن العاشر الهجرى - خطاب مجامل إلى أقصى حد، بل وخانع ومستسلم في أحيان كثيرة. كما أنه جمع بين البعدين الدينى والديوى، بشكل غير مسبوق عنده. لقد حاول الشعراني استخدام الحديث والتراث الفقهي والصوفي لخدمة السلطان الجديد، الذى حظى على قدر من الإحترام والتبجيل، لم نعهدهما من قبل في خطابه. وإذا كان أى سلطان قبل العصر العثماني هو «سلطان» فقط - مثل السلطان قايتباى أو الغورى - بل وأحياناً ما كان يُذكر السلطان باسمه المجرد فقط^(٥٩).. فإن السلطان العثماني غالباً ما وُرد اسمه مرتبطاً بالقباب تعكس قدراً هائلاً من الإحترام والتفضيم. فهو «السلطان الأعظم» و«مولانا السلطان» و«السلطان نصره الله»^(٦٠). وفى ذلك كان الشعراني مُسائراً تماماً للجو العام «الرسمي» فى مصر^(٦١).

بيد أن هناك لقباً آخر أكثر أهمية ودلالة استخدمه الشعرائي في خطابه للسلطان العثماني، وهو لقب «الإمام الأعظم». ومع هذا المصطلح تدلّف إلى مناقشة مضمون الخطاب السياسي للشعرائي تجاه السلطان العثماني في إحدى أهم قضاياها.

لقد تحدث الشعرائي - للمرة الأولى - عن قضية الإمامة العظمى بشكل عام وغير مُحدد، وذلك في كتاب «كشف الغمة عن جميع الأمة» الذي انتهى من تأليفه في سنة ٩٣٦ هـ. حيث أورد باباً بعنوان: «باب الإمامة العظمى، والصبر على جور الأئمة، وترك قتالهم، والكف عن إقامة السيف». ومن الواضح أن الشيخ في هذا الباب تناول القضية بشكل يجعله أقرب إلى الحياد، حيث لم يتحدث عن ضرورة وجود الإمام الأعظم، ولا عن إمكانية الإستغناء عنه. لكنه في الوقت نفسه يطرح مشروعية وجود «المُلك» وأهميته. فهو يورد قول الرسول (ص): «خلافة النبوة ثلاثون سنة، ثم يؤلى الله الملك من يشاء». ثم يُضيف: «وفي رواية ما كانت نبوة قط، إلا ويتبعها خلافة، ولا كانت خلافة إلا وتبعها ملك». وهذا يجعلنا نقول أن الحديث هنا يدور في الأساس - وبشكل عام - حول «ملك» وليس عن خلافة أو إمامة (٦٢).

لكن الشيخ يورد أيضاً عقب ما سبق قول الرسول (ص): «لا يزال هذا الدين قائماً، حتى يكون عليكم اثنا عشر خليفة كلهم من قريش، وتجتمع عليه الأمة». فقال رجل: يا رسول الله ثم يكون ماذا؟ قال: «يكون الهرج». وهذا يدفعنا للتساؤل: هل اعتبر الشعرائي أن العصر الذي عاشه، ما كان في النهاية إلا فترة من فترات الهرج؟ (٦٣). على أية حال فمع المؤلفات التي إنتهى الشعرائي منها في أوائل أربعينيات القرن العاشر الهجري، نجد أنفسنا أمام موقف مُختلف تماماً. فللمرة الأولى أيضاً - وعلى حد علمنا - أورد الشعرائي في كتابه «الكبرى الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر» (٦٤) مصطلح «الإمام الأعظم» مؤكداً وجوب وجوده، رغم عدم وجود نص في القرآن ولا حديث يدل على ذلك: «إنما وجب نصب إمام واحد في العالم، تنبيهاً على أن الإله للعالم واحد. فهو واجب شرعاً، مع كون طلب الإمام موجوداً في فطر العالم كلهم. فإن همهم توفرت في كل بلدة أو قرية أو جماعة، أن يكون لهم رئيس يرجعون إليه ويكونون

تحت أمره. فإن قلت إن الشارع لم ينص على الأمر باتخاذ الإمام، فمن أين يكون واجباً؟ قلنا: إن الله تعالى قد أمرنا بإقامة الدين بلا شك. ولا سبيل إلى إقامته، إلا بوجود الأمان في أنفس الناس على أنفسهم، وأموالهم، وأهلهم من تعدى بعضهم على بعض. وذلك لا يصح أبداً ما لم يكن ثم ما يخاف سطوته، وترجى رحمته، ويرجع أمرهم إليه، ويجمعون عليه. فإذا زال الخوف الذي كانوا يخافونه على أنفسهم وأموالهم وأهلهم، تفرغوا لإقامة الدين الذي أوجب الله عليهم إقامته. وما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب. فانتخاذ الإمام واجب. ثم إنه يجب أن يكون واحداً لئلا يختلفا، فيؤدي إلى الفساد وامتناع وقوع المصلحة» (٦٥).

إذن نحن الآن أمام موقف جديد للشعراني، يتمثل في أخذه بمشروعية نصب «الإمام الأعظم» وذلك بحكم الضرورة، وليس لأن القرآن أو الحديث نصا على ذلك بشكل غير مباشر. إن تلك الكتابات - التي نادى بها بعض الفقهاء والصوفية - كانت تحت يدى الشعراني من قبل، ولكنه - على ما يبدو - لم يستخدمها هذا الاستخدام إلا في ذلك الوقت. ومن ثم تأتي أيضاً أهمية التساؤل حول السبب في تفعيل الشعراني آنذاك لتلك الآراء، وهل لذلك علاقة بالوجود العثماني الذي كان قد استقر وأصبح قوياً؟

لقد كتب الشعراني ما سبق في إطار تلخيصه لما كتبه ابن عربي من قبل. ونحن نعتقد أن ذلك لا يقلل من نسبته للشيخ في شيء. فالنقل في مثل هذه الأمور هو أمر جاز، بل ومتعارف عليه تماماً في التراث الإسلامي؛ طالما أن الأمر يتصل بقضية تحتاج إلى جر التراث، وإعمال القياس، جرياً وراء «قياس الحاضر على الماضي، أو الشاهد على الغائب»، والأهم من ذلك هو اختيار الشعراني لهذا النوع من التراث، ثم استخدامه في لحظة ما، بما يخدم قضية شائكة عاشها، ويخدم أيضاً وجهات نظره وخطابه السياسي. من ناحية أخرى، كانت كتابة التلخيصات والحواشي من الأمور المسلم بها في مجال التأليف آنذاك. وعلى أية حال فلدينا للشعراني نفسه العديد من الآراء الشخصية الأخرى التي تدور في الموضوع ذاته الذي استعان فيه من قبل بابن عربي، وهي آراء تُضيف الجديد.

ففى كتابه «اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر» يتحدث أيضاً عن وجوب نصب الإمام الأعظم «ليقوم بمصالح المسلمين كسد الثغور، وتجهيز الجيوش، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطرق، وقطع المنازعات الواقعة بين الخصوم، وحفظ جميع مصالح الناس الدينية والدنيوية. فلولا الإمام الأعظم ما زجر الناس عما يضرهم، ولا نفذت أحكامهم، ولا أقيمت حدودهم، ولا قُسمت غنائمهم» (٦٦).

وأما وجوب تنصيب هذا الإمام منذ وفاة الرسول (ص) وحتى أيامه، فيؤكددها الشعرانى أكثر من مرة. ومن ذلك قوله: «وقد أجمع الصحابة بعد رسول الله (ص) على نصبه، حتى جعلوه أهم الواجبات، وقدموه على دفنه (ص). ولم تزل الناس فى كل عصر على ذلك. ويُؤيد ذلك أيضاً عدة أحاديث، منها حديث مُسلم من خلع يداً من طاعة، لقى الله يوم القيامة ولا حجة له. ومن مات وليس فى عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية. وقال الكمال فى حاشيته: نصب الإمام واجب سماعاً، أى شرعاً لا عقلاً. وقال أصحاب الجاحظ والبلخى والبصرى، من المعتزلة، بوجوب نصب الإمام على الحق تعالى عقلاً، لأنهم يقولون: الضرر مع عدم الأمان متوقع من الظلمة على الضعفاء، ودفع الضرر، والمظنون واجب عقلاً. وذلك إنما يندفع بنصب إمام يقوم بأحكام الشرع. وهم موافقون لأهل السنة فى تعيين الأئمة. وأما أهل السنة، فذهبوا إلى أن الإمام يُعرف بأمور: إما بنصب من يجب أن يُقبل قوله كنبى أو إمام، أو بإجماع المسلمين. وكان الإمام بعد النبى (ص) بالإجماع أبا بكر الصديق، ثم عمر الفاروق بنص أبى بكر عليه، ثم عثمان بنص عمر على جماعة جعل أمر الخلافة بينهم... ثم علياً المرتضى... وهؤلاء هم الخلفاء الراشدون. ثم وقعت المخالفة بين الحسن ومعاوية، وصالحه الحسن، واستقرت الخلافة عليه. ثم من بعده من بنى أمية وبنى مروان، حتى انتقلت الخلافة إلى بنى العباس وأجمع أكثر أهل الحل والعقد عليهم، وانساقبت الخلافة منهم، إلى أن جرى ما جرى» (٦٧).

إن ما أوردناه فيما سبق، يوضح الكثير من الأمور المهمة. فمن المعروف أن مصطلح «الإمام الأعظم» قد استخدم فى الماضى مرادفاً لمصطلح «الخليفة» (٦٨). ومن الواضح أن الشعرانى قد استخدمه بهذا المعنى تماماً، لكنه استخدمه مُضافاً إلى مصطلح

السلطان، ليُصبح الإمام الأعظم عنده هو الخليفة والسلطان في آن واحد، وهو أمر له أهميته البارزة - وكذلك جدته - في ذلك الوقت بوجه خاص. صحيح أن بعض المؤرخين يذكرون أن السلاطين المماليك قد استخدموا في ألقابهم - أحياناً - بعض المصطلحات ذات الصبغة الدينية^(٦٩). بيد أن من الصحيح أيضاً أن هذا الاستخدام، إنما حدث في ظل وجود «الخليفة»، بل وكان افتتاتاً على وظيفته وألقابه، ومن لدن السلاطين أنفسهم في الأساس.

لقد كتب الشعراني ما كتب في ظل حالة من التشوش والفراغ بين المسلمين السنة عامة، وفي مصر بشكل خاص، حول مصير الخلافة. فهل يصح أن تنتهى الخلافة من أبناء البيت العباسي ذوى الأصول العربية القرشية؟ وهل يصح أن يبقى المسلمون بدون خليفة - إمام، اكتفاء بالسلطان العثماني؟ بل وهل يصح أن تنتقل الخلافة إلى السلاطين العثمانيين الذين ليسوا بقرشيين ولا عرب^{١٩}.

كتب الشعراني ما سبق في ظل كل تلك الظروف السياسية/ الدينية، ومن ثم تأتى أهمية ما كتبه. فهو يتحدث عن تطور قضية الخلافة/ الإمامة من عصر الخلفاء الراشدين وحتى عصر بنى العباس بالقاهرة، ويُعقب على ذلك قائلاً: «إلى أن جرى ماجرى». والعبارة الأخيرة تعكس أمراً جديداً - وربما غير طبعي - قد حدث آنذاك. إن الشعراني لم يتحدث صراحة عن طبيعة هذا الأمر. بيد أنه من المعروف بين الباحثين أن واحداً من أمرين قد حدث. فإما أن الخليفة العباسي الأخير «المتوكل» قد تنازل عن الخلافة بمحض إرادته، وإما أنه قد أرغم على ذلك، بعد أن دُبجت له التهم بالخلاعة والمجون^(٧٠). والأمر الثاني هو الأرجح لدينا، ويدعمه ما كتبه الشعراني نفسه^(٧١).

وأياً ما كان الأمر، فمن الواضح أن الشعراني قد قبل - في النهاية - بما حدث، بل وعمل على الدعوة له بين معاصريه. فهو يتحدث عن أن الإمامة تكون «لشخص واحد»^(٧٢). وكذا عن رفضه لرأى القائلين بحتمية أن يكون الإمام هاشمياً أو علوياً. ثم يلحق ذلك مُعقّباً بالقول: «وفي كُتُب أصحاب الإمام الشافعي رضى الله عنه، يُشترط أن يكون الإمام بالغاً، عاقلاً، مسلماً، عدلاً، حراً، ذكراً، مُجتهداً، شجاعاً، ذارياً وكفاية، قرشياً، سميعاً، بصيراً، ناطقاً، سليم الأعضاء من نقص يمنع امتيقاء الحركة وسرعة النهوض. فإن لم يوجد فقيره»^(٧٣).

وهكذا يكون الشيخ الشعراني قد «أفتى» وسار مع رأى القائلين بإمكانية التفاوض عن الأصل القرشى للإمام. أما عبارة «فإن لم يُوجد فغيره» فإنها تفتح الباب على مصراعيه للتأويل، وتسمح بالآل يُشترط فى الإمام / الخليفة ضرورة كونه عربياً، ومن ثم قبول أن يكون «عثمانياً»، وهو الأمر الذى كانت تفرضه طبيعة الأمور آنذاك.

وهذا يعنى أيضاً أن الشعراني قد أسقط هذا اللقب على السلطان العثماني، ربما حتى قبل وفاة «المُتوكل» آخر الخلفاء العباسيين فى مصر سنة ٩٤٣هـ / ١٥٣٦م، كما أنه يُقدم لنا نموذجاً مبكراً وفريداً لكيفية تتبع وفهم تلك القضية الشائكة، وكذا كيفية اندماج ألقاب السلطان / الخليفة / الإمام الأعظم فى شخص واحد، هو السلطان العثماني، بعد أن كانت قد انقسمت أو توزعت منذ عهد طويل (٧٤).

وأحسب أن مصطلح «الإمام الأعظم» لا تبرز أهميته فقط عند الشعراني فى كونه يعكس التغيير الذى حدث فى وضع الخلافة، بل ومن استخدام الشيعة له بشكل أساسى لوصف حاكمهم أو سلطانهم (٧٥). ومن المرجح لدينا أنه أمام العداء العثماني الصوفى العسكرى والمذهبى، جاء استخدام الشيخ للمصطلح آنذاك، تأكيداً منه للسلطان العثماني «السني» فى مواجهة السلطان الصفوى «الشيعة». وما يؤكد ما نذهب إليه، هو أن الشعراني فى إطار طرحه السابق للقضية، قد أوضح اختلافه مع الشيعة «الروافض» فى العديد من الأمور (٧٦). فكان القول بوجود «إمام واحد» كان يتصل بدمج الخلافة والسلطنة فى شخص واحد من ناحية، ومن ناحية أخرى بحقيقة وجود إمامين أحدهما سنى والآخر شيعى.

على أية حال فإن ما أوردناه من قبل نقلاً عن الشعراني، يُوضح لنا أيضاً أن الشيخ - وبعد استعراضه للتسلسل التاريخى لقضية الخلافة، وعرضه لأراء الفقهاء من السنة والشيعة - قد جعل من تنصيب الإمام / الخليفة واجباً دينياً ودنيوياً فى آن واحد؛ هذا على الرغم من أن «الشارع لم ينص باتخاذ الإمام». بيد أن صلاح أمور الدين لا يكون إلا بصلاح أمور الدنيا، وصلاح أمور الدنيا غير ممكن فى حالة عدم القيام بتنصيب الإمام. ومن ثم كان وجود الأخير واجباً لأن «ما لا يتوصل إلى الواجب إلا به، فهو واجب».

لقد كرر الشعراى هذه الآراء فى مواضع كثيرة من مؤلفاته، معتمدا على كتابات وآراء الفقهاء والصوفية، وكذا على اجتهاده الشخصى^(٧٧). ففى «الميزان الكبرى» نجد أنه يؤكد على كل ما سبق، ويضيف: أن الأئمة الأربعة اتفقوا على أن «الإمامة فرض... وأن للإمام أن يستخلف... والإمام الكامل يجب طاعته فى كل ما يأمر به ما لم يكن معصية. وعلى أن أحكام الإمام وأحكام من ولاء نافذة. وعلى أنه إذا خرج على إمام المسلمين أو عن طاعته طائفة ذات شوكة.. فإنه يباح للإمام قتالهم»^(٧٨).

إن الجديد الذى يمكن ملاحظته من النص السابق، هو أن الشعراى أوردته فى «باب حكم البغاه»، وأن مضمونه أكد على قضية الطاعة التامة للإمام، ما لم يكن فى ذلك معصية لله، وأن للإمام (السلطان / الخليفة) قتال الخارجين على طاعته، وأن المذاهب الفقهية الرئيسية متفقة على ذلك.. هذا إذا ما حاول الانسان قراءتها قراءة موضوعية متجردة عن التحيز المذهبى.

وفى «البواقيت والجواهر» يؤكد الشعراى ما سبق حين يصدر عدة فتاوى فى غاية الأهمية والخطورة. أما الأولى: فهي أنه «لا يجوز الخروج على السلطان» حتى ولو كان جائرا. وهو فى ذلك قد خالف رأى المعتزلة الذين أجازوا الخروج على السلطان الجائر «بناء على انعزاله بالجور». أما الثانية فهي «بوجوب نصب الإمام، ولو كان مفضولاً». وهو فى ذلك قد خالف رأى الإسماعيلية الباطنية الذين قالوا: «لا يكفى نصب الإمام المفضول مع وجود الفاضل، بل يتعين نصب الفاضل». وأما الفتوى الثالثة فهي بأنه «لا يشترط أن يكون الإمام أفضل الرعية». وأما الرابعة فهي «أن الإمام الأعظم لا ينعزل بالفسق»^(٧٩).

والواقع أن مقارنة الفتاوى السابقة، وكذلك كل ما أوردته من آراء لخدمة السلطان العثمانى، مع ما سبق أن ذكرناه فى تبريره - أوحى صمته - لعزل الخليفة العباسى، وإنهاء حكم السلاطين المماليك فى مصر.. تجعلنا نقول من جديد أن الشعراى ربما وقع فى تناقض واضح مع نفسه^(٨٠).

إضافة لما سبق فإن البُعد السياسى لخطاب الشعرائى فى هذه القضايا يُمكن إدراكه فى إطارين إثنيين. الأول: هو الإطار العام، حيث ماجاء بالقرآن من الحث على طاعة أولى الأمر، وهو أمر سنعود له فيما بعد. والثانى: هو الإطار الخاص أو «الظرفى»؛ وأعنى به ما حدث فى مصر من أحداث سياسية خطيرة فى فترة زمنية قصيرة. فمن المعروف أن بعض المماليك - بزعامة جانم السيفى واينال الطويل - قد استغلوا وفاة السلطان سليم الأول فى سنة ٩٢٧هـ / ١٥٢٠م، ومن بعده خاير بك فى سنة ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م وأعلنوا تمردهم على الحكم العثمانى والسلطان الجديد «سليمان القانونى»، فى محاولة لإحياء الدولة المملوكية من جديد. وفى أعقاب ذلك، كان خروج أحمد باشا «الخائن» على الدولة العثمانية. لقد أعلن هذا الباشا عصيانه على السلطان العثمانى واستقلاله بمصر باسم «السلطان أحمد» (٨١).

وإذا كنّا لا نعلم على وجه الدقة موقف الشعرائى من عصيان المماليك، فإن من الواضح أنه قد اتخذ موقفاً معارضاً لأحمد باشا «الخائن» لصالح السلطان العثمانى والمُوالين له فى مصر، وهو ما أدى إلى تعرّضه للعقاب (٨٢). بيد أن الشعرائى لم يكتف باتخاذ موقف على تجاه تلك الأحداث، وإنما عمد إلى سلاحه «النظرى» الذى كان يُتقنه، لكى يوضح للمصريين أحقية السلطان / الإمام فى أن يُعين من يخلفه من بعده، ومن ثم وجوب طاعة السلطان الجديد وعدم عصيانه، وكذا حقوق السلطان / الإمام على الرعية.. الخ، وأن من يخالف ذلك يكون من البُغاة والخارجين على الطاعة، ومن ثم ينبغى قتاله. وهكذا يظهر لنا مرة أخرى، أن مضمون خطاب الشعرائى، إنما كان يخدم وجود وشرعية ومكانة السلطان العثمانى فى مصر، فى أوقات وقضايا لها أهميتها البارزة للغاية آنذاك.

ويبدو أن الشعرائى لم يتوقف عند هذا الحد تجاه السلطان العثمانى، بل ربما وصل به الأمر إلى حد جعله «قُطباً» أو على الأقل من «نواب القطب». ففى إطار متابعتة وتكراره لما قاله ابن عربى من ضرورة نصب الإمام الأعظم، وضرورة أن يكون هذا الإمام واحداً.. نجده يقول: «فحكم هذا الإمام فى الوجود حكم القطب». على أن هذه المُزاوجة بين الإمام والقطب، هى فى النهاية مزاجعة بين أمرين مُختلفين، لأن وظيفة الإمام هى

وظيفة سياسية / دينية فى الأساس، فى حين أن وظيفة الثانى وظيفة صوفية / دينية. وللتغلب على هذا التناقض وجعله تناقضاً ظاهرياً فقط، نجد الشعرانى وقد تابع ابن عربى فى محاولته للتغلب على هذا التناقض. وهكذا فقد كتب: «وقد يكون من ظهر من الأئمة بالسيف أيضاً قطب الوقت، فتكون الخلافة لقطب الوقت الذى لا يكون إلا فى الباطن من حيث لا يشعر، فإن الجور والعدل يقع من أئمة الظاهر ولا يكون القطب إلا عادلاً». وعلى أية حال فإنه ينهى ذلك كله بالقول: «واعلم أن القطبية قد تكون لولاة الأمور، وكذلك قد تكون فى الأئمة المجتهدين من الأربعة وغيرهم».. (٨٣).

قد يرى البعض أن حديث الشعرانى السابق عن قطبية الإمام يمكن اعتباره حديثاً عاماً لا ينطبق على السلطان العثمانى، خاصة وأنه مأخوذ فى الأساس من ابن عربى. ربما كان ذلك صحيحاً. لكن من الصحيح أيضاً القول بإمكانية انطباقه على السلطان العثمانى، وكذا إمكانية اقتناع الشعرانى بذلك. ولعلنا هنا بحاجة إلى التساؤل: لماذا أورد الشعرانى ما أوردته من آراء لابن عربى عن تلك القضية، وفى ذلك الوقت بالذات؟. ألا يشير ذلك إلى إيمان الشعرانى بابن عربى وفكره؟. وألا يعنى أن تلك القضايا كانت هناك حاجة لها آنذاك؟ (٨٤).

فإذا كانت الإجابة بالإيجاب - وهو ما نعتقده - فإن الشعرانى عندئذ يصبح مسئولاً هو الآخر. ولما كان ما ذكره الشعرانى من آراء يتخذ البعد التاريخى ويتنسحب على «الحاضر» أيضاً، فبالتالى يصبح من حقنا أن نطرح إمكانية استخدامه لتلك الآراء لتطبيق على عصره وحكامه. ومن هنا تأتى إمكانية انطباقها عنده على السلاطين العثمانيين وعصرهم.

على أية حال، فإن ما سبق كله كان مصحوباً أيضاً بقضية دفاع الشعرانى عن مذهب أبى حنيفة النعمان. لقد كان الشعرانى شافعيًا، وبقي كذلك طوال حياته، كما كان يحترم المذاهب الأخرى. بيد أننا نلاحظ أنه، وعقب الغزو العثمانى لمصر مباشرة، قام بتأليف كتاب «المنهج المبين فى بيان أدلة المجتهدين» وفيه دافع دفاعاً قوياً عن المذهب الحنفى ضد من هاجموه فى مصر، خاصة فى مسألة تقديمه للقياس على الأدلة. ولما كان

العثمانيون على المذهب الحنفى، فمن اليسير علينا فهم السبب الذى أدى به إلى تأليف هذا الكتاب، كنوع من تقديم أوراقه لدى الحكم الجديد، وذلك عن طريق الدعاية لمذهبه، أو على الأقل بعدم التقليل من شأنه. ولقد تابع الشيخ هذه السياسة بعد ذلك فى العديد من المؤلفات الأخرى؛ ومنها «كشف القمّة عن جميع الأمة» و«الميزان الحضريّة» و«الميزان الشعرائيّة». ولقد كان هذا النهج الفكرى فى النهاية، هو نوع من «الغزل السياسى» المستمر فى خطابه مع الحكم العثمانى بكل رموزه (٨٥).

إن ما سبق عرضه يجعلنا تساءل: فإذا كان الشيخ قد دافع فى فكره وخطابه عن شرعية حكم السلاطين العثمانيين الذين يحكمون دولة هو ينقد حكمها لحد الرفض.. ألا يعنى ذلك أنه وقع فى تناقض جوهري صارخ مع نفسه ١١١٩.



لقد عرضنا فيما سبق لرأى الشعرانى وخطابه، فى بعض القضايا ذات الأبعاد الدينية / السياسية، والتي كانت جوهرية ومهمّة لإسباغ المشروعية على حكم السلاطين العثمانيين أمام الرعية، باعتباره حُكماً لم يعتمد فقط على القوة، وأنه لا يوجد ما يمنع من انتقال الخلافة أو الإمامة إلى هؤلاء السلاطين الجدد. وقد اتضح لدينا أن الشعرانى كان أشبه بـ «الداعية» فى ذلك.

يبد أن مضمون الخطاب السياسى عند الشيخ لم يتوقف عند تلك الأمور، بل تطرق إلى أمور أخرى مهمة وذات صبغة سياسية ودينية، وإن غُلفت أحياناً بغلاف دينى. ولقد تعلقت هذه الأمور بقضية واجبات «الرعية» تجاه سلطانهم وخليفتهم وإمامهم (٨٦). والحقيقة أن العديد من مؤلفات الشيخ تتضمن الكثير من «العهود» والمبادئ التى تبنّاها بنفسه، وحث المتصوفة خاصة والمجتمع عامة على التقيد بها. وقد تمحورت عدة أمور منها حول ضرورة احترام السلطان بل وتبجيله (٨٧) وطاعته فى كل ما يأمر به، والإبتعاد عن أمور الحكم التى قررتها القوانين السلطانية، وتجنّب الإقدام على «تغيير المنكر» باليد أو باللسان. ويحق لنا هنا أن نتساءل عن الأمور التى حدثت بالشيخ إلى إطلاق مثل هذه الدعوة متعددة المضامين؟ إن ذلك يقودنا إلى مناقشة أسباب ودوافع الخطاب السياسى عنده.

يذكر الشعراني أن العهود قد أخذت عليهم - أى على المتصوفة - بأن «تهرب من طريق الناموس جهدنا. وكذلك تهرب من التكلم بما يقع لأركان الدولة من تولية وعزل». أما السبب عنده فيعود إلى أن «ذلك كله من أهوية النفوس، وربما جر ذلك إلى القتل أو النفى من تلك البلاد»^(٨٨). ومن الواضح هنا أن الدعوة تحث الصوفية على عدم التدخل فى قضايا عزل أو تولية رموز السلطة، باعتبارها شئون تعود إلى السلطان وولاية الأمور، وكذا عدم الظهور بأى مظهر من مظاهر السطوة والنفوذ، لأنها أمور تقتصر على الحكام فقط. إنها باختصار دعوة لعكوف المتصوفة - وغيرهم - على ما يعينهم فقط من أمورهم الخاصة، وعدم التدخل فى الأمور السياسية بأى حال من الأحوال^(٨٩).

لم تأت دعوة الشيخ من فراغ، وإنما نتيجة وعيه بحقيقة الأمور الأمور آنذاك، ومعرفته بأن «القانون العثماني جواز قتل كل من تظاهر بصفات الملوك من الفقراء، وكثر أتباعه. لأنه ربما نازع السلطان فى المملكة، وركب معه العوام لقتال السلطان». ويضرب الشعراني العديد من الأمثلة لتأكيد صحة رأيه. فمن بين الصوفية الذين لم يدركوا طبيعة الحكم الجديد، الشيخ أويس بدمشق، والشيخ على الكازوانى بمدينة حماه. أما الأخير فقد «نفاه السلطان سليمان بن عثمان إلى رودس، فمكث فيها سنتين، حتى شفع فيه الأمير جام الحمازوى دفتردار مصر، فرد إلى الحجاز بشرط أن لا يعقد له ناموسا، ولا يمكن الناس من الوقوف بين يديه، ولا يعارض الولاية فى شئ»^(٩٠).

ولا يكتفى الشعراني بالمثالين السابقين، بل ضرب الأمثلة الأخرى للتخويف والبرهنة على سوء عاقبة كل من حاول الظهور بمظهر تُشتمُّ منه رائحة الخطورة على نفوذ السلطان وسلطته. وإذا كانت الأمثلة السابقة تعود إلى ما قبل سنة ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥ م - حيث تأريخ تأليف كتاب «البحر المورود» الذى ورد به ما سبق - فهناك أمثلة أخرى تعود إلى ما بعد ذلك، ووردت فى كتاب «الطبقات الكبرى» الذى يعود تاريخ الفراغ من تأليفه إلى سنة ٩٥٢ هـ / ١٥٤٥ م، وهو ما يعنى أن القضية مستمرة فى فكر الشعراني وخطابه. وإذا كانت الأمثلة السابقة من الشام، فإن مصر لم تكن استثناء من ذلك. وهناك مثالين ضربهما الشعراني، الأول: عن حالة الشيخ إبراهيم الحمدي (ت ٩٤٠ هـ / ١٥٣٣ م).

فهذا الشيخ «أعطى القبول التام فى دولة ابن عثمان، وأقبل عليه العسكر إقبالاَ رائداً». بيد أن هذا الأمر كان يتناقض والقانون العثمانى، والمحاذير التى وضعها السلاطين. ومن ثم «أرادوا نفيه لذلك». وهنا تدارك الشيخ أموره «فجمع نفسه، وعمر له قبة وزاوية خارج باب زويلة» (٩١).

أما المثال الثانى فمثير. إنه عن الشيخ على الخواص؛ صديق الشعرائى الحميم وأستاذه. لقد مات الشيخ مقتولاً، والسبب - حسبما أورده الشعرائى لنا - هو «أن الشفاعات كثرت على سيدى على الخواص أيام السلطان ابن عثمان، وكان أصحاب النوبة بمصر عجباً، فكانوا لا يزالوا يعارضونه ويعارضهم». وانتهى الأمر بأن طعنوه مرتين، أودت الثانية بحياته (٩٢). وأصحاب النوبة العجم هنا هم الصوفية غير المصرين الذين ينتمون - كما نرجح - إلى الأناضول. فكان العثمانيين فى زرعهم للمتصوفة الأتراك وللمتصوف التركى فى مصر إنما كانوا يحققون هدفاً سياسياً مكملاً لرجال الحكم والإدارة. وقراءة الحادث قراءة عميقة، فى ظل معرفة حجم التصوف التركى بمصر، لا بد وأن تنتهى بنا إلى هذا الفهم (٩٣). ولعل ما يؤكد ذلك هو قول الشعرائى أن الشيخ الخواص «أعطى التصريف فى ثلاثة أرباع مصر وقراها» (٩٤).

وخلاصة ما سبق هو أن الشعرائى فى خطابه للسلطان أراد أن يوضح احترامه للحكم العثمانى، وللسلطان على رأسه، وهو فى ذلك يختلف تماماً عن شيوخه الذين لم يكتفوا بعدم احترام السلطان المملوكى من قبل، بل وتدخلوا فى أموره، وحاولوا إخضاعه لهم. ومن الواضح أن قسوة الحكم العثمانى وقوته لعبا دوراً حاسماً فى هذه القضية، الأمر الذى جعل الشعرائى يحاول جاهداً أن يظهر لمعاصريه من الحكام - بل والمحكومين - فهمه لحدود القانون، وبعده عن أمور الحكم، وطاعته للسلطان «الأعظم.. نصره الله».

لقد ظل الشعرائى على ذلك طوال عمره. فما هو يقول فى مؤلفه «لطائف المنن» - الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٦٠ هـ / ١٥٥٢ م - «وما من الله به على حمايتى من كثرة الأتباع من الرعا، الذين يدعون محبتى.. وكراحتى الشديدة لاجتماعهم حولى إذا ركبت فى حاجة. وفى ذلك عدة مفاسد.. منها تعرض من كثرت أتباعه للنفى من

بلده بحكم القانون. فإن بداية الخارجين عن طاعة السلطان الأعظم كان أولها كذلك. فيتبع الناس الشيخ فى حجة الوعظ والتسليك [أى سلوك الطريق وأخذة على يديه] فإذا تم انقيادهم له، وصاروا يقدونه بأرواحهم، جاءهم أبو مرة [أى الشيطان] فزين لهم معارضة السلطان فى أحكامه فى بلاده، وأثاروا الغوغاء حتى رُمى قُتل أحد من جماعة السلطان، فأرسل السلطان بنفى ذلك الشيخ من بلاده أو يقتله مع جماعة من بلده.. فلذلك كنت أحب لمشايخ العصر كلهم قلة الأتباع وأكره لهم كثرتهم، خوفاً عليهم من حصول الضرر لعدم وجود حال يحميهم من تصريف الولاة فيهم» (٩٥).

إن الإقتباس السابق يُشير إلى مرحلة متقدمة من مكانة الشرعائى الإجتماعية والدينية. ورغم ذلك فالرجل لا يزال مُمسكاً فى خطابه بالأفكار نفسها تجاه طاعة السلطان، ولا نجد فرقاً ما بين خطابه فى سنة ٩٣٢هـ / ١٥٢٥م، وبين خطابه فى سنة ٩٦٠هـ / ١٥٥٢م. وإذا شئنا الدقة، قلنا إن هناك أمران إثنان مُختلفان يمكن الخروج بهما من الإقتباس السابق؛ إذا ما قارناه بالإقتباسات الأخرى. بيد أن الأمرين لا يمسان السلطان، بل يمسان الشرعائى نفسه والمجتمع الذى عاش فيه.

الأمر الأول: هو أن الشرعائى يستخدم مصطلح «الرعاع» فى الإقتباس الأخير، فى حين استخدم مصطلح «العوام» من قبل. واعتقاد الباحث أن هذا الاستخدام لا يخلو من معنى سياسي مهم، ولا يخلو من مراعاة أيضاً. فمن يُطلق عليهم الشيخ هذا الوصف هم من يُشجعون شيخهم للخروج على طاعة السلطان، ومن ثم فإن الوصف المُناسب لهم هو «الرعاع» بما يعنيه من ذم واشتمزاز وتآفف. وفي الوقت نفسه فإن هذا المصطلح ربما استخدمه العثمانيون لوصف الخارجين على حكمهم، ومن ثم فمن المفيد ترديد ما استخدمه الحكام من مصطلحات!! (٩٦).

الأمر الثانى: هو حرص الشرعائى المستمر بعد الغزو العثمانى على ترديد مقولة «التقى من البلد» بما يقيد تمسكه بالإقامة فى مصر وخوفه من إبعاده عنها. وهنا تتساءل: ألم يستشهد من قبل بالحديث القائل «البلاد بلاد الله، والعباد عباد الله، فأى موضع

رأيت فيه رفقا فاقم»^{٩٧}). فهل تمسك الشيخ بمصر وخوفه من النفي يأتي في إطار أنه رأى فيها رفقا؟ أم في إطار أنه لم يعد يحكم على مثل هذه الأمور حكماً دينياً متشدداً كما كان من قبل؟.

ونعتقد أن الأمرين اجتماعاً في الشعراني إبان هذه المرحلة. فلقد حظى باحترام و عطف الحكام للعديد من الأسباب، وإن كان احترامه الفائق للسلطان كان هو أحدها. والشيخ أثر البقاء في مصر التي هي موطنه، وموطن أهله وشهرته ومريديه. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإنه لم يعد الشعراني السلفي والمتشدد في أمور الدنيا كما كان من قبل. وتلك نتيجة ربما تبدو منطقية في ضوء محاولاته للتعايش مع ظروف عصره ومتغيراتها.

والحقيقة أن التزام الشعراني بخطابه السابق تجاه السلطان قد أفاده أيضاً تماماً. إنه لم يتعرض للنفي أو الإيذاء في العصر العثماني، رغم محاولات البعض لإيقاع ذلك به. لقد كان للشيخ منافسيه «حساد» في مصر، والذين حاولوا الكيد له عند الباشوات وغيرهم من رموز السلطة، لكنهم لم ينجحوا في أحيان كثيرة، بسبب احترام هؤلاء للشيخ. وهنا لجأوا للكيد له في استانبول. وعلى حد قوله، كان رأيهم هو: «قد صار أهل مصر مع عبد الوهاب، فاكثبوا فيه قصة تُرسل لباب السلطان». وهكذا فقد أرسلوا إلى استانبول بشكوى «من مضمونها أن شخصاً في مصر قد ادعى الاجتهاد المطلق، وكثرت أتباعه، ويخاف على المملكة منه. والمستول من صدقات السلطان نفية من مصر». وهنا نلاحظ أن العقاب بالنفي هو العقوبة المقترحة.

حمل الشكوى أحد هؤلاء المنافسين إلى استانبول. وهناك انقسم رأى أولو الأمر في البداية حول ما إذا كان يتم نفية مباشرة من مصر إلى مكة، أو التريت في أمره إلى أن يطلبوا من السلطات في مصر إيضاح الحقيقة. وهنا - وكما هو الطبيعي - تدخل البعض لصالح الشعراني، موضحاً عدم صحة الاتهام، لينتهي الأمر بإبراء ساحته تماماً من التهمة، وإيذاء الشخص الذي حمل الشكوى^{٩٨}). ومن الواضح أن ما عُرف عن

الشيخ من ولاته للسلطان فى كتاباته وخطابه، كان له دوره المهم فى إبعاد التُّهمة عنه وعدم عقابه، بل أدى إلى زيادة مكانته. إذن فخطاب الشعرانى تجاه السلطان، كان ينبع فى الأساس أيضاً من خطر مستمر كان يشعر به: إما من غدر السلطة، أو من نكايات المنافسين له لديها. ويقدر ما كان هذا الخطابُ مهمًّا فى ظل تلك المخاوف، فإنه كان مفيداً له فى النهاية. وهكذا يمكن العثور على الكثير من أسباب الخطاب فيما سبق.

★ ★ ★ ★

إن من الأمور المثيرة فى خطاب الشعرانى السياسى للسلطان العثمانى، هو أنه فى كل دوافعه ومضامينه، كان يزداد انصباعاً وذلة مع مرور الزمن، رغم أن مكانة الشيخ الدينية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية كانت فى غو وصعود مستمرين.

ففى البداية جعل من العهود التى تحتم على المتصوفة الأخذ بها، الفرح لفرح السلطان والحزن لحزنه. وفى ذلك يقول: «فكل فقير لم يتكدر أيام نكد السلطان، فهو ناقص العهد وحكمه حكم البهائم»^(٩٩). ومع ستينيات القرن العاشر الهجرى، نجد الرجل وقد تهادى فى خطابه للسلطان إلى أبعد من ذلك. لقد أصبح لاهثاً يرمى بكل ما فى جعبته من وسائل لاسترضاء السلطان. ومن ثم مجده يقول: «وما أنعم الله تبارك وتعالى به على: مرضى لمرض السلطان، واهتمامى به إذا كان فى هم من جهاد، أو قتال بغاة أو روافض. فلا أكل إلا لضرورة، ولا أنام إلا عن غلبة، ولا أضحك إلا لأمر مشروع، ولا أجامع، ولا ألبس ثوباً نظيفاً إلا بنية صالحة، وذلك لارتباطى بإمامى، إتباعاً للشرع فى ذلك. فعلم أن من خالف ما ذكرناه فهو ناقص الإيمان، قليل الأدب مع السلطان»^(١٠٠). ولقد كرر ذلك فى مواضيع أخرى، ومنها قوله: «وما أنعم الله تبارك وتعالى به على: محبى لولاءة أمور المسلمين، ومشاركى لهم فى الهموم والأمراض، لاسيما السلطان الأعظم. وقد مرضت لمرضه مرتين، وضربت على مفاصل رجلى مرات، آخرها فى شهر رمضان سنة ٩٦١، لما سافر لقتال الروافض [أى الشيعة] ومكثت مريضاً من أول رمضان إلى آخره. فلما شفى شفيت»^(١٠١).

على أن الأمر لم يقف عند هذا الحد من الشيخ الشعراني، بل وصل إلى أبعد من ذلك كثيراً. فإذا كان المرض لمرض السلطان هو أمر يمكن قبوله من مثله مع نوع من الإبهام، فإن ما يصل بالباحث إلى حد الإنزعاج، هو كون هذا الشيخ الصوفي قد أفطر عشرة أيام من شهر رمضان - لا بسبب مرضه، وكما يبيح الإسلام - ولكن ابتهاجاً بشفاء السلطان. (١٠٢).

ثم يتحدث الشيخ أيضاً عن ضرورة عدم إقامة الموالد «في أيام تكدر السلطان من عدو للإسلام أراد دخول بلاده من الكفار أو الروافض. فإن ذلك في غاية ما يكون من سوء الأدب معه، إلا أن يكون قصد صاحب المولد أن يهدي ما قرأ من القرآن في صحائف مولانا السلطان، ويدعوه بالنصر. فمثل ذلك لا بأس به، بشرط سلامة أهل المولد من فراغ القلب عن الإهتمام بهم المسلمين» (١٠٣). ومن الطبيعي أن تكون هذه الدعوة مقبولة ومعتدلة بالمقارنة بالدعوة السابقة.

وفي إطار هذا الخطاب نفسه نجد الشعراني - وعلى الرغم من حديثه المتكرر عن وساطته لقضاء حوائج الناس لدى السلطة، لا سيما في المرحلة الأخيرة من حياته - فإنه ينقل عن شيخه الخواص رأياً اعتنقه منذ ثلاثينيات القرن العاشر الهجري، حيث يقول : «ومن وصية سيدي على الخواص لي: إياك أن تكاتب الولاة في هذا الزمان في إسقاط شيء يُنقص مال السلطان» (١٠٤). ومن الواضح التزام الشعراني بهذا المبدأ احتراماً للسلطان، وإن كنا نرى قدراً من التعارض بينه وبين وساطته لدى السلطات في مصر لقضاء بعض حاجاته وحاجات الناس.

وصل الأمر بالشعراني أيضاً في خطابه إلى حثه التجار على دفع العوائد للقائمين على شئون الجمارك، وجعل ذلك حلالاً وليس من الحرام في شيء، وذلك بناءً على «فتوى» أخرى من الشيخ الخواص، روج لها الشعراني، بعد تهذيبها وإضافة الكثير عليها، لتأتي كما يلي: «إذا رجع أحدكم من البلاد البعيدة كالشام والحجاز، فليعط أعوان السلطان عاداتهم من الغفارة في قطية، أو غزوة، أو مصر، على حسب عادتهم. وليس ذلك من المكس الحرام في شيء، إنما هو أجرة غفارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحرمة، ما أمن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه في البراري والقفار. وتأمل يا أخى الطرقات، إذا

مات السلطان أو حصل فى ملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده.. فاعط يا أخى أعوان السلطان عادتهم، فإن ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدود من الصدقة الخفية. فإن لم تسمع نصحى وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلومن إلا نفسك..» (١٠٥).

ولأغبار من حيث المبدأ على حث الشرانئى التجارى على دفع رسوم التجارة، لاسيما وأن مجرد الدعوة، تعنى أن البعض كان يتهرب من ذلك. لكن ما نتحدث عنه هنا هو ربط الدعوة بالسلطان، واستخدام أسلوب الترغيب الدينى «لنزول البركة فى الرزق»، إضافة إلى التهيب من العقاب «فلا تلومن إلا نفسك». هذا فى الوقت الذى يعلم فيه الشرانئى - وحسبما ورد فى العديد من مؤلفاته - أن هذه العوائد غير شرعية فى جزء غير قليل منها. لكن الشيخ ترك قضية «شرعية» هذه العوائد من عدمها، وقصر حديثه على «ضرورة» تأديتها لأنها تعود إلى السلطان وأعوانه.

وعندما يتحدث الشيخ عن احترامه لقضاة عصره «كباراً وصغاراً» حتى - ولو كانت أحكامهم باطلة، أو لا تحظى برضى المصريين - فإنه يعزو ذلك إلى أنه «أدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام، ولعلمى بأنه أتم نظراً منى ومن أمثالى. بل وربما كان أتم نظراً من جميع رعيته». إذن فاحترام رجال القضاء، حتى فى حالة كونهم مُخطئين فى تنفيذ أمور الشريعة، أو فى أخذهم فى أحكامهم بالقانون العثمانى الذى لم يحظ على قبول الكثيرين - بمن فيهم الشرانئى نفسه - إنما هو فقط تأدياً واحتراماً للسلطان الذى هو أكثر الناس عقلاً وفهماً وإدراكاً. وليت الشرانئى قد اكتفى بذلك، بل لقد كتب فى نوع من الذلة والوشاية أيضاً: «وصاحب هذا المشهد لا يُنكر على إمامه فى تولية أحد أو عزله، ولا يذمه أبداً من ورائه كما يفعله بعضهم» (١٠٦).

بل لقد وصل الأمر بالشرانئى إلى أن نصح المريدين والأتباع إلى عدم معاداة الناس «لا سيما المتزلقين، ومن يُحب الإنفراد بالصيت». كان ذلك منه خوفاً من غضب

السلطان وعقابه. ولقد ضرب مثلاً حياً بقوله «وقد رأيت بعض إخواننا تهاون بعبادة شيخ من مشايخ العصر، وكان بعض الأمراء يعتقدده. فكلم الشيخ ذلك الأمير، فكانت فيه إلى أبواب السلطان، فجاء الأمر بنفيه من مصر، فنفوه» (١٠٧).

★ ★ ★ ★

إن خضوع - بل وخنوع - خطاب الشعرائى للسلطان قد وصلأ به إلى استخدام الصحيح وغير الصحيح من «الأحاديث» فى الترويج له، والحث على طاعته. وهكذا نجد العديد من الأحاديث المتناثرة فى مؤلفاته، والتى جمع العديد منها فى كتابه «البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير»، وبعد أن استفاد فى ذلك من تراث شيوخه أيضاً (١٠٨). من تلك الأحاديث «إنما السلطان ظل الله ورمحه فى الأرض» (١٠٩). ومنها «السلطان ظل الله فى الأرض، يأوى إليه كل مظلوم من عباده، فإن عدل كان له الأجر وعلى الرعية الشكر، وإن جار أو حاف أو ظلم كان عليه الوزر وعلى الرعية الصبر» (١١٠). ومنها «السلطان ولى من لا ولى له» (١١١). «وكما تكونوا يؤلى عليكم» (١١٢). «ولا تشغلوا قلوبكم بسب الملوك، ولكن تقربوا إلى الله تعالى بالدعاء لهم، يعطف الله قلوبهم عليكم» (١١٣).

قد يقول البعض إن الكثير من هذه الأحاديث ضعيف أو موضوع، وإن من التسعف القول بأن الشعرائى قصد ما فيها من معانى سياسية خطيرة. والواقع أن الرد على ذلك هو أمر ممكن، بل ومهم لتوضيح مسئولية الشعرائى عن إيراد هذه الأحاديث. إن ما يؤكد مسئولية الشيخ تماماً عما أورده يتمثل فيما يلى:

- ١- أن الشعرائى عندما وضع هذا الكتاب، كان يعلم تماماً الصحيح والموضوع، وقد أوضح ذلك فى المقدمة (١١٤) بل وأظهر الموقف بجلأ أحياناً (١١٥). ولكن الرجل - كما عرفناه - من خلال ما كتب، حث على العمل بالأحاديث الضعاف، وجاءت دعوته هكذا: «أخذ علينا العهد أن نعمل بأحاديث الفضائل ولو قيل بضعفها» (١١٦). ولقد كانت طاعة السلطان من الفضائل عند الشعرائى. كما أنه أورد حديثاً يقول: «إذا حدثتم عنى بحديث تعرفونه ولا تذكرونه، قلته أو لم أقله، فصدقوا به، فإنى أقول ما أعرف

ولا يُنكر. وإذا حدثتم عنى بحديث تُنكرونه ولا تعرفونه، فكذبوا به، فإنى لا أقول ما يُنكر ولا يُعرف» (١١٧). فكان أهم ما فى الأمور هو الإنكار، وأحسب أن الإنكار من عدمه يخضع للنسبية عبر الزمان والظروف.

٢ - أن الشعرانى جمع هذه الأحاديث فى كتابه الذى انتهى من تأليفه فى سنة ٩٤٤هـ / ١٥٣٧م، وهى سنة تقع فى قلب الفترة التى كان الشعرانى قد نضج فيها فكرياً واجتماعياً، ومن ثم فقد كان يعنى ما يقول ويعيه. كما أنها فترة كان خطابه للسلطان فيها قد وصل إلى الذروة من الخضوع والذلة. ومن ثم فإن تأليف هذا الكتاب كان يتناسب وأهدافه آنذاك من ناحية، ويتناسب وطبيعة خطابه للسلطان من ناحية أخرى، بل ويتسق تماماً ومع ما سبق عرضه.

٣ - إن الشعرانى فيما كتب، إما كان مُتبعاً لذلك التراث الإسلامى المحافظ الذى أثر الخضوع للسلطان باعتباره «ظل الله على الأرض» وهو تراث طويل، تعمق مع الزمن، وازداد إقبالاً مع الحكم العثمانى فى القرن السادس عشر خاصة. ولم يجد الشعرانى غضاضة فى نقل هذا التراث عن السلف، كما نقل على جانبيه بعض التراث الآخر الخاص بأولئك المتنادين بالبعد عن السلطان وعدم تقديسه، وذلك فى تناقض مثير. لكن الشعرانى فى خطابه السياسى للسلطان أخذ من معين التراث الإسلامى، وأودع جانباً كل ما يخالف ذلك، رغم وعيه به!!

٤ - أن الشعرانى فى مقدمة الكتاب يقول: «وسميته (باليد المنيعة فى غريب أحاديث البشير النذير) ومردى بالغربة جهل غالب الناس بمن خرجها، لا الغربة فى مصطلح المحدثين». ومن ثم فهذا يتسق تماماً، وأخذ الشعرانى بالأحاديث التى أوردتها وأوردناها. ٥ - أن الأحاديث التى أوردناها، تتسق وتفسر الشعرانى وشيخه الخواص لبعض آيات القرآن الكريم، وبما يُحث على طاعة السلطان فى كل الأمور والحالات، وهو ما سنوضحه.

لقد كان الشعرانى آخذاً تماماً فى العصر العثمانى - بخلاف العصر المملوكى الذى مضى - بقول الله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم» (١١٨) على أساس أن أولى الأمر هم السلطان ومن يُوليه من الحكام. ولقد ذهب

به حد الطاعة إلى تبريرها حتى مع كون السلطان ظالماً وجائراً^(١١٩). وفى ذلك يقول أيضاً : «سألت شيخنا [أي الخواص] عن قوله صلى الله عليه وسلم ، لا تتأزعوا الأمر أهله ، هل يدخل فى ذلك السلطان الجائر ، لكونه أهلاً للأمر الذى أقيم فيه ، والخلق يستحقونه لما هم عليه من الخروج عن طاعة الله عز وجل ؟. فقال : (نعم) ، يدخل الجائر فى ذلك ، ولولا استحقاق الخلق له لما ولّاه الحق عليهم. فإياك والإعتراض فى تولية من ولّاه الله عز وجل». ثم يُضيف : «وكان حذيفة رضى الله عنه يقول : إن عدل السلطان قلنا وله ، وإن جار قلنا وعليه. فنحن فى الحالتين سعداء إن شاء الله تعالى»^(١٢٠).

ويُضيف الشعرانى فى موضع آخر أنه سأل الخواص : «هل الحاكم محكوم عليه بما حكم به ؟». وكانت الإجابة الطبيعية فى أسلوب صوفى فلسفى : «نعم. كل حاكم محكوم عليه بما حكم به ، وفيه كان الحكم. إذ هو تابع لعين المسألة التى يحكم فيها بما يقتضيه ذاتها. فالحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم بذلك ، وما يعقلها إلا العالمون»^(١٢١).

مرة أخرى نكرر القول بأننا لسنا فى حاجة إلى إثبات أخذ الشعرانى بهذه الآراء ، بل وتبنيه لها. لقد كان الرجل مؤمناً بهذه الأمور. ونزل ملاحظة طبيعة الأسئلة ، ومحتواها وأهدافها فى ظل قراءة فكر الشعرانى السياسى عامة ، وكذا الشيخ الذى وجهت له الأسئلة.. كلها أمور تؤكد أخذه بتلك الأفكار ، بل وتبنيه لها للدرجة التى جعلته أهم الدعاة لها فى مصر لصالح السلطان العثمانى ، بعد أن جمع كل ما باستطاعه من تراث يؤكد ذلك.

وهكذا أباح الشعرانى طاعة السلطان حتى ولو كان جائراً ، بل وجعل جوره أمراً يخضع لإرادة الله سبحانه وتعالى ، على اعتبار أن السلطان هو المنفذ لحكم الله وإرادته فى الناس. قد يتساءل المرء : كيف تكون إرادة الله فى الناس مرتبطة بجور الحكام أو بعدلهم ؟. وهنا يجيب الشعرانى - معتمداً على أحد الأحاديث النبوية والذى أورده بما رواه الرسول (ص) عن الله سبحانه وتعالى - كما يلى : «إن الله عز وجل يقول : أنا الله لا إله إلا أنا ، مالك الملوك. قلوب الملوك فى يدي. وإن العباد أطاعونى حولت قلوب ملوكهم عليهم بالرفقة والرحمة. وإن العباد إذا عصونى ، حولت قلوب ملوكهم عليهم بالسخط والنقمة ، فساموهم سوء العذاب. فلا تشغلوا أنفسكم بالدعاء على الملوك ولكن

اشغلوا أنفسكم بالذكر والتضرع إلى أكَفِكُمْ ملوككم» (١٢٢). لقد أورد الشيخ هذا الحديث وحث على العمل به ، وكذا ببعض الأحاديث الأخرى التى تحتوى المضمون نفسه (١٢٣). وليس من شك فى أن كل ذلك كان يُعتبر بمثابة دعوة مطلقة للطاعة العمياء للسلطان، حتى وإن «ضرب الظهر وأخذ المال» (١٢٤).

ولا يترك الشعرانى تراث ابن عربى يمر دون أن ينهل منه ويستشهد به فى تلك القضية ، بل ويضيف إليه ضرورة عدم الطعن فى الحكام. وهكذا فقد نقل عنه «من طعن فى الولاة، فقد نسب من نسبهم إلى السفه وقصور النظر.. ولهذا نهى الحق عن الطعن فى الملوك والخلفاء. وأخبر أن قلوبهم بيد الله تعالى إن شاء قبضها عنه، وإن شاء عطف بها علينا. وأمرنا أن ندعو لهم ، لأن وقوع المصلحة بهم فى العامة أعظم من جورهم، مع أنهم باب الله تعالى فى قضاء الخوائج فى أهل الأرض سواء كانوا فاسقين أو صالحين، عادلين أو جائرين» (١٢٥). هذا مع مراعاة أن ابن عربى قد جعل الطاعة مطلقة فقط فيما ليس فيه معصية لله، أى فى «المباح» (١٢٦).

على أية حال، فإذا كان للمرء أن يتوقع تأثيراً ضخماً وسلبياً فى مجموعه لتلك الآراء على المصريين عامة والمتصوفة خاصة آنذاك، بسبب مكانة الشعرانى «الداعية» وكونه استند فى تلك الأمور إلى ما اختاره من التراث الدينى (الفقهى و الصوفى) ويشكل يلتقى ورغبة السلطة العثمانية التى دعمته كثيراً.. فإن من الأمور الجديرة بالإشارة أيضاً هنا أن مصر قد ضمت آنذاك فريقاً آخر من المتصوفة الذين اتخذوا موقفاً مختلفاً - إلى حد ما - من الحاكم الظالم، واعتبروا أن من الأفضل البعد عنه. بل ولقد فضلوا الابتعاد تماماً عن السلطان، وعدم مدحه ، ولا الركون إلى قوله أوفعله إلا فى حالات الإضطراب والضرورة فقط (١٢٧). لقد كان هذا الاتجاه أكثر قرباً من الاتجاه الذى انتمى له الشعرانى قبل الغزو العثمانى، وإن كان من الواضح أن الغزو قد ترك بصماته على كل اتجاهات المتصوفة ، وهو ما سيزداد وضوحاً مع أواخر القرن السادس عشر الميلادى / العاشر الهجرى.

صفوة القول، أن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى اختلف تماماً عن خطابه للسلطان العثمانى. وفى حين كان خطابه متواضعاً وذليلاً وخادماً للأخير وخائفاً منه، فإن خطابه كان حراً ومتعالياً وشجاعاً للأول. ولقد لعبت الظروف السياسية دوراً فارقاً فى

ذلك، وفرضت على الشيخ شكل الخطاب ومضمونه ووسائله. ولقد كان الشعرانى فى ذلك سياسياً أكثر منه صوفياً، وحاول الأخذ «بالرخصة» ويأن «الضرورات تُبيح المحظورات». وهكذا فالشعرانى «المُتشدد» فى أمور التصوف، يختلف عن الشعرانى «المُتحرر والمُتهادن» بل و«المتهاون» فى أمور العلاقة بالسلطان «العثمانى» إلى حد الاستسلام التام (١٢٨).

★ ★ ★

والواقع أن إلقاء نظرة متفحصة فى مضمون واتجاه خطاب الشعرانى السياسى بوجه عام يجعلنا نقول أنه قد انقسم، من حيث فحواه ومضمونه إلى : الخطاب العام، والخطاب الخاص. أما من حيث اتجاهه وحركيته (صعوده وهبوطه) فقد انقسم إلى قسمين أيضاً : فهناك الخطاب الصاعد، والخطاب الهابط (النازل).

ووفقاً لذلك التقسيم، يمكننا القول بأن خطاب الشعرانى للسلطان المملوكى قد توزع ما بين الخطاب الخاص والخطاب الهابط. لقد استطاع الشيخ هنا التحدث، بدون خوف ولا رهبة من عقاب أحد، وهكذا نقد الغورى مع ذكر اسمه صراحة فى مؤلفاته، وكان خطابه إليه خطاباً متعالياً (هابطاً) بدون أية مخاوف من العقاب. أما طومان باى فعلى الرغم من احترامه له، فإنه لم يستطع أن يقول رأيه فيه بصراحة تامة ولم يخرج فى خطابه له عن خطابه للغورى إلا بدرجة قليلة، إرضاء للسلطان الجديد «العثمانى» وخوفاً من عقابه. أما خطابه للسلطان العثمانى فكان، وبسبب خوفه منه، خطاباً صاعداً دائماً ويمثل - من وجهة نظر السلطة - «خطاباً نموذجاً» فى فلسفة العلاقة آنذاك بين السلطان والحكومين (الرعية). لقد كان السلطان «العثمانى» بالنسبة للشعرانى بمثابة «استثناء» لا يمكن تكراره، فلا يوجد إلا سلطان أعظم واحد، ولا يوجد إلا إمام أعظم واحد، ومن ثم فقد جاء خطابه إليه استثناء أيضاً، لا يمكن تكراره مع غيره من حكام القاهرة أو استانبول. وعلى الرغم من أنه جمع ما بين العام والخاص فى مضمونه، إلا أنه لم يقصد فى الحاليتين إلا إرضاء هذا السلطان ومدحه بكل الوسائل الممكنة، ولقد نجح فى ذلك إلى حد بعيد.

إن ما سبق عرضه يعنى فى النهاية أن الشعراى كان شيئاً يتمتع بقدر من الذكاء الاجتماعى والدهاء منقطعى النظر، كما كان يمتلك مفهوماً خاصاً عن «السياسة» يختلف ربما عن مفهوم الكثيرين من معاصريه. ولقد أجاد البعض حين قال بأنه «كان رجلاً أزرق الناب» وأن أدبه كان «أدباً عسواً» لا يبعد كثيراً عن أدب المسيح إذ قال: «دعوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» (١٢٩). ولعمري إن هذا الوصف ينطبق على الشعراى - فى العصر العثمانى - أما انطباقه.

فى النهاية، لابد من القول بأن الكثيرين من المصريين - من معاصرى الشعراى بل ومن جاءوا بعده، وحتى الآن - قد نظروا إليه باعتباره نموذجاً يحتذى به فى خطابه للسلطان. أما السلطة - وعلى رأسها السلطان - فقد نظرت إليه أيضاً باعتباره نموذجاً طيباً للغاية، ومن ثم احترمت وأخذت عليه وعلى ذريته (١٣٠). بيد أن السؤال يبقى: إذا كانت السلطة دائماً ما تحتاج إلى مثل هذا النموذج فى المجتمع المصرى - كما فى غيره من المجتمعات - وتعمل على إبرازه والاستفادة منه، فهل كان المجتمع المصرى - ولا يزال - بحاجة إلى مثل هذا النموذج كما كان عليه؟ وهل كان الشعراى - فى ضوء ما عرضناه - رجلاً عظيماً حقاً؟..



هوامش الفصل الرابع

- (١) إتمدت في تكوين هذا الوصف على قراءة المقتطفات التي أوردها الشعراني في بعض كتاباته. انظر له على سبيل المثال: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، (مطبوع على هامش كتاب الطيقات الكبرى) القاهرة، مكتبة محمد علي صبيح، د. ت. ط. ص ٢١، ٢٠، ٩٠، ٩٣، ٩٤، ١٢٦. ج ٢، ص ٣٤، ٤١، ٤٢. لطائف المتن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، ص ١١٨، ٢٦٤. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ط ٢، ١٩٨٧، ص ١٤١، ١٩٨، ١٩٩، ٢١٠. الكبرى الأحمر، ج ٢، ص ٨٢.
- (٢) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٩. الكبرى الأحمر، ج ٢، ص ٨٢.
- (٣) الأنوار القدسية في آداب العبودية، ج ١، ص ١٢٩. ج ٢، ٢٦.
- (٤) الشعراني: لطائف المتن ١٤٠، ١٠٠.
- (٥) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ١٥.
- (٦) وفي ذلك يقول: «وما أقيم الله تبارك وتعالى به على: شهودي لأصل ولالة الزمان حال ولايتهم وضمانتهم. فلا يحجبني أحد الحالين عن الآخر. فأشهد الأمير تريباً حال رؤيتي له أميراً، وتارة أشهده نطفة، أو علقه، أو مضغة، أو عبداً علوكاً لا يقدر على شئ في حال رؤيتي له أميراً. الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٠٥. ثم راجع للمزيد عن القضية نفسها ص ٥٠٧ من المصدر نفسه.
- (٧) بالطبع نحن هنا لن نهتم بمناقشة مدى صحة أو خطأ تلك المعلومات التاريخية التي أوردها الشعراني عن قصص التمرز وفرعون ويختصر. فما نهتم به هو كيفية أو فلسفة فهمه واستخدامه لها.
- (٨) المصدر السابق، الصفحة نفسها. وهو يتابع المنحى الفكري نفسه في النص السابق، ويختتمه بذكر ما جاء في القرآن الكريم «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً» الآية ٨٢ من سورة القصص وكذلك «تبارك الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير» الآية الأولى من سورة الملك.
- (٩) الشعراني: البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٤٤.
- (١٠) الشعراني: الكبرى الأحمر، ج ٢، ص ٥٣.
- (١١) الشعراني: لطائف المتن، ص ٤٩٩. وقد نقل ذلك عن الشيخ أبي الحجاج الأنصري. وانظر أيضاً: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٦٢.

(١٢) من ذلك الحديث القائل: «العلماء أمناء الرسل، مالم يُخالطوا السلطان ويُدخلوا الدنيا». وكذلك ما نقله عن قول الرسول (ص) «إذا قرأ الرجل القرآن، وتفقه في الدين، ثم أتى باب السلطان طمعاً لما في يديه، خاض في نار جهنم بقدر خطاه». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١، ج ١، ص ١٩، ٢٠.

(١٣) الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٣، ١٤.

(١٤) الشعراني: الطبقات الكبرى، ص ٣.

(١٥) الشعراني: لطائف المتن، ص ١٠٧.

(١٦) أورد الشعراني علاقة ابن عربي بالسلطين المماليك بشكل يبدو فيه هؤلاء في صور طيبة، حيث أنهم لم يردوا لابن عربي «شفاعة في أحد قط». وحسبما ذكر الشيخ الأكبر «لقد كلمت السلطان الملك الظاهر بأمر الله بيبرس أبا الفتوحات... في حوائج كثيرة للناس، ففضى لي في يوم واحد مئة حاجة وثمان عشرة حاجة. ولو كان معي ذلك اليوم أكثر من ذلك لقضاه لي». هذا وإن كان الشعراني قد أورد ذلك عن ابن عربي، في إطار الحديث عن ضرورة الأدب مع السلطان وطاعته ومُداراته في قضاء حوائج الناس. الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، بيروت، دار المعرفة، ط ٢، وهي طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧ هـ، ج ٢، ص ٦٧، ٦٨.

(١٧) وهو ينقل عن الشيخ زكريا الأنصاري قوله «ما كان أحد يحملني كما حملني السلطان قايتباي كنت أحط عليه في الخطبة حتى أظن أنه ما عاد قط يُكلمني. فأول ما أخرج من الصلاة يتلقاني ويُقبل يدي ويقول: جزاك الله خيراً.. وكان ماسكاً لي الأدب، ما كلمني كلمة تسموني قط. ولقد طلعت له مرة، فأغلظت عليه القول، فاصفر لونه. فتقدمت إليه وقلت له: والله يا مولانا إنما أقبل ذلك معك شفقة عليك، وسوف تشكرني عند ربك. وإنني والله لا أحب أن يكون جسمك هذا فحمة من فحم النار، فصار ينتفض كالطير. وكنت أقول له: أيها الملك، تنبه لنفسك. فقد كنت عدماً فصرت وجوداً، وكنت رقيقاً فصرت حراً، وكنت مأموراً فصرت أميراً، وكنت أميراً فصرت ملكاً. فلما صرت ملكاً، تحيرت ونسيت مبدأك ومتهالك». وهو يتحدث أيضاً عن السلطان قايتباي بلقب «السلطان الأعظم»، وهي من المرات القليلة التي استخدم فيها هذا المصطلح تجاه أحد السلاطين المماليك.. وذلك لأنه سمع للشيخ شاهين المحدثي بأن يتحول من كونه جندياً لديه، إلى مجال التصوف. الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٢، ص ١٦٦.

(١٨) يروي الشعراني قصصاً كثيرة لا تخلو من دلالات مهمة في هذا الأمر، وإن كانت لا تخلو أيضاً من مُبالغات. ومن ذلك ما رواه عن الشيخ محمد الحنفى (ت ٨٤٧ هـ / ١٤٤٣ م) حيث يقول: «أول شهرة بها الشيخ.. أن السلطان فرج بن برقوق كان يرعى الرمايا على الناس، وكان الشيخ يعارضه. فأرسل وراء الشيخ وأغلظ عليه القول وقال: المملكة لي أولك؟ فقال له الشيخ..

لا لى ولا لك، المملكة لله الواحد القهار. ثم قام الشيخ متغير الخطار، فحصل للسلطان عقب ذلك ورم في محاشمه كاد يهلك منه. فأرسل خلف الأطباء، فميجزوا. فقال له بعض خواصه العقلاء: هذا من تغير خاطر الشيخ محمد الحنفى. فقال أرسلوا خلفه لأطيب خاطره. فنزل الأمراء إليه، فوجدوه خارج مصر نواحى المطرية. فأخبروه بطلب السلطان له، فلم يجيب إلى الاجتماع به. فلم يزالوا يترددون بينه وبين السلطان حتى رق له، وأرسل له رقيقاً ملبوساً بزيت طيب، وقال لهم: قولوا له، كل هذا تبرا، ولا تعد إلى قلة الأدب.. فمن ذلك اليوم اشتهر أمر الشيخ.. وصار الناس إذ لام بعضهم بعضاً على أمر لم يفعله، يقول له: معنى ينفاظ الحنفى، وشاعت هذه الكلمة بين الناس إلى الآن». والواقع أننا إذا تجنبنا ما فى القصة من مبالغات وكرامات، نعثر على حقيقة ما نقول، وهو إنصياح الحكام للمتصوفة فى كثير من الأحيان وتراجعهم عن ظلمهم. إنظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٢، ٨٤. وعن حادثة أخرى للشيخ جلال الدين الحلى، ظهر فيها انصياح السلطان للشيخ، انظر: البواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، دار المعرفة، بيروت، ط ٢، وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر، ١٣١٧، ج ٢، ص ١١٣.

(١٩) الشعرانى: الأنوار المقدسة فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٩.

(٢٠) الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٦.

(٢١) المصدر السابق، ص ٩٤.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.

(٢٣) الشعرانى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(٢٤) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(٢٥) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.

(٢٦) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(٢٧) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥١.

(٢٨) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٠٣. حيث يذكر الشعرانى أنه أهدى الكثير من الهدايا لبعض المقرنين إليه. ومن ذلك «صوفاً من ملبوس السلطان الغورى، أخيرنى الأمير يوسف بن أبى أصبع أن سجنه سبعة عشر ديناراً ذهباً» وقد أهدها لصهره أبى الفتح القصبى. كذلك أهدى أخيه الشيخ عبد القادر مثل ذلك وزيادة فوكسوته صوفاً لونه صينى من ملبوس السلطان الغورى، مركباً عليه فروة سوداء، وكسوته حمالة السلطان الغورى، وكان عرض الشاش سبعة أذرع أهدها لى الأمير يوسف بن أبى أصبع». الشعرانى: لطائف المتن، ص ٦٠٣.

(٢٩) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٠. على أن الغورى لم يتخلع كما ذكر المليجى، بل قُتل فى الحرب، وربما كان المليجى يقصد بالخلع هنا الموقف السريع من بعض الصوفية تجاهه و رغبتهم فى موته أو زوال حكمه.

(٣٠) الشعراني: البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٩. ويذكر الشعراني أن الشيخ السيوطي قد أعجب الأنوسى بالقول: «يا عطية.. أنا أجمع بالنبي (ص) يقطعة، وأخشى إن اجتمعت بالغوري أن يحتجب صلى الله عليه وسلم عني».

(٣١) يمكنني في هذا الإطار أن تحدث عن أن الشعراني قد أخذ في صحة رأيه هذا بالحديث الذي أورده عن الرسول (ص) والذي يقول: «العلماء أمناء الرسل على عباد الله، ما لم يخالفوا السلطان، ويدخلوا الدنيا. فإن خالفوا السلطان ودخلوا الدنيا فقد خالفوا الرسل، فأحذروهم واعتزلوهم». الشعراني: البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ١، ١٩٦٦، ص ١٠٣.

(٣٢) الشعراني: لطائف المنن، ص ٩٩. وإذا كان الشئ بالشئ يذكر، فقد أورد الملبجي قصة مهمة عن علاقة الشيخ عبد القادر شقيق الشعراني بالمطلب. فقد ذكر الملبجي - نقلاً عن الشعراني - ما نصح به فقال سيدي عبد الوهاب: وأخبرني الشيخ أحمد ابن الشيخ حسن، وكان رجلاً صالحاً، قال: ذهبت أنا والشيخ عبد القادر ففتح مطلباً. قلت ياشيخ عبد القادر، اقرأ أنت العزمة لكوني لا أعرف الخط، وأنا إذ ذاك شاب أمرد. فلما قربنا من المطلب بعد المغرب، ضحك خدام المطلب، وقالوا: أين الزكبية التي معك للذهب. ثم قالوا للشيخ عبد القادر: ما هي عادتك ياشيخ عبد القادر تحب الدنيا. فضجل الشيخ عبد القادر، ورجع. فما قدرت عليه يقرأ العزمة. والملاحظ أن الشعراني لم يعلق على هذه الحكاية بمثل ما علق على حكاية الغوري مع المطلب، كما أنه لم يصف أخيه بالكفر أو خلافه، وكانت الحكاية في النهاية مجرد مدح لأخيه بشكل لا يخلو من دعاية. الملبجي: مصدر سابق، ص ٣١.

(٣٣) وردت هذه الإشارة عند الشعراني مرتين. انظر: الشعراني الميزان الكبرى، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣١٨ هـ، ج ١، ص ١٧. لطائف المنن، ص ٨٦. أما «الساباط» فهي المظلة التي كانت تُقام لحماية الناس من أشعة الشمس.

(٣٤) هناك عشرات الحالات التي يمكن رصدتها عند ابن إياس عن ظلم الغوري مثل فرضه للمصرائب الإضافية، وتلاعبه في العملة، واعتدائه على الأوقاف، والمصادرات والغرامات والسجن وقطع الجوامك. انظر: ابن إياس: بدائع الزهور في وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ١، ١٩٨٤، ج ٤، ص ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧١، ١٤٧٢، ١٤٧٣، ١٤٧٤، ١٤٧٥، ١٤٧٦، ١٤٧٧، ١٤٧٨، ١٤٧٩، ١٤٨٠، ١٤٨١، ١٤٨٢، ١٤٨٣، ١٤٨٤، ١٤٨٥، ١٤٨٦، ١٤٨٧، ١٤٨٨، ١٤٨٩، ١٤٩٠، ١٤٩١، ١٤٩٢، ١٤٩٣، ١٤٩٤، ١٤٩٥، ١٤٩٦، ١٤٩٧، ١٤٩٨، ١٤٩٩، ١٥٠٠، ١٥٠١، ١٥٠٢، ١٥٠٣، ١٥٠٤، ١٥٠٥، ١٥٠٦، ١٥٠٧، ١٥٠٨، ١٥٠٩، ١٥١٠، ١٥١١، ١٥١٢، ١٥١٣، ١٥١٤، ١٥١٥، ١٥١٦، ١٥١٧، ١٥١٨، ١٥١٩، ١٥٢٠، ١٥٢١، ١٥٢٢، ١٥٢٣، ١٥٢٤، ١٥٢٥، ١٥

المشتري عادة يوكله السلطان لذلك من الأمراء، ثم يتم نقل الملكية من المشتري إلى السلطان بعد ذلك، والذي يقوم بوقفها»^{١١}. وانظر أيضاً: إبراهيم على طرخان: مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠، ص ٢١٥، ٢١٦، ٢٤١، ٢٤٢ وغيرها.

(٣٥) د. فاروق عثمان أبانلة: أثر تحول طريق التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الانتصار، ١٩٨٨، ص ٦-١٥ وغيرها. عبد الرحيم عبد الرحمن: فصول من تاريخ مصر الإقتصادي والإجتماعي في العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٣٨، ١٩٩٠، ص ١٢٠ وما بعدها.

(٣٦) انظر للمزيد عن هذا الموضوع: د. البيومي إسماعيل الشرييني: مصادرة الأموال في الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك)، القاهرة، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١١، ١٩٩٧، ط ١، الجزء الثاني، ص ٤٣-٤٥.

(٣٧) عن مواقف عدل الغوري ودافعها راجع: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٤، ص ١٣٤، ١٨٧، ٣٠٤، ٣١١، ٣١٦، ٣١٩، ٣٢٣، ج ٥، ص ١٤، ١٧، ١٨، ١٩، ٣٧، ٣٨، ٤٦، ٦٥، ٦٦.

(٣٨) عن دعاء المصريين للغوري وعليه راجع: ابن إياس: المصدر السابق، ج ٤، ص ٧٦، ٧٧، ج ٥، ص ٤١، ٤٨، ٩٦.

(٣٩) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(٤٠) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ٣٣.

(٤١) للشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١١٠. الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ١٠.

(٤٢) محمد صبرى الدالى: المشايخ والغزو العثماني لمصر ص ٢٤، ٢٩.

(٤٣) أم خوند هي على ما يبدو، أم زوجة السلطان طومان باى.

(٤٤) ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ١٠٣.

(٤٥) المصدر السابق، ص ١٢٧.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٢٢.

(٤٧) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٤٤.

(٤٨) جاء ذلك في ترجمته للشيخ نور الدين الشعراني، حيث قال عنه: «جاء مصر، فقام أولاً في

تربة السلطان يرقوق بالصحراء، وأنشأ في الجامع الأزهر مجلس الصلاة على رسول الله (ص) ..

فلما عمّر السلطان طومان باى العادل تربته، نقله إليها وأعطاه وظيفة المزمّلات بها». الطبقات

الكبرى، ج ٢، ص ١٥٤.

(٤٩) تُعتبر حادثة الشيخ أبو السعود الجارحى مع طومان باى، من الحوادث الشهيرة قبيل الغزو

- العثماني لمصر والتي أوردتها ابن إياس. لقد ذهب طومان للشيوخ طالباً منه المساعدة في التغلب على مشاكله مع المماليك، بعد موت الغوري، وقد كان. بيد أنه من الواضح أن هزيمة طومان بأى والمماليك فى النهاية قد تركت تأثيرها على تناول الشعراني للأحداث، فلم يرد الحدث عن هذا الأمر، هذا على الرغم من ارتباط هذا الحادث المهم بشيخ شهير من شيوخ الصوفية آنذاك، بل لقد كان الجارحى هو أحد شيوخ الشعراني وأصدقائه، وهو ما يترك فى النهاية علامات استفهام على سلوك الشعراني وموقفه من الأحداث السياسية آنذاك. انظر للمزيد: ابن إياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٨٥، ٨٦، ١٠٣، ١٠٤. وقد ناقشنا هذه القضية فى بحثنا السابق ذكره عن «المشايخ و الغزو العثماني لمصر»، ص ٢٨-٣٩.
- (٥٠) أحمد بن زنبى الرمال: واقعة السلطان الغورى مع سليم العثماني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢، ١٩٩٧، ص ٤٩.
- (٥١) المليجي: مصدر سابق، ص ١٥٢.
- (٥٢) المليجي: المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٥٣) عبدالحفيظ القرني: عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ١٠٨.
- (٥٤) طه عبد الباقي سرور: الشعراني والتصوف الإسلامى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٢، ص ٣٥. ولقد أقرنا عرض ما كتبه - هو وغيره - فى المتن لشيوخ هذه المقولات، لاسيما وأنه طبع فى مطابع الدولة الرسمية لأكثر من مرة، ومن ثم قرأه قطاع واسع من المثقفين والقراء.
- (٥٥) ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢٠٦-٢٠٨.
- (٥٦) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٩.
- (٥٧) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٥٠.
- (٥٨) فى إطار حديثه عن مرضه لمرض السلطان سليمان القانوني، يتحدث الشعراني عن أن السلطان قد زاره فى المنام وشكره على صنعه، قللاً له فشكر الله فضلك، وذلك ثلاث مرات. لطائف المتن، ص ١٥٤.
- (٥٩) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤.
- (٦٠) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٤ وغيرها. للميزان الكبرى، ج ١، ص ٥٢. لطائف المتن، ص ١٥٤.
- (٦١) عن الألقاب التى خوطب بها السلطان العثماني على منابر المساجد وفى الجلسات الرسمية، يمكن مراجعة: ابن إياس: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢١٥.
- (٦٢) الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمم، ج ٢، ص ١٤٣.
- (٦٣) المصدر السابق، الصفحة نفسها.
- (٦٤) انتهى الشعراني من تأليف هذا الكتاب فى ١١ رمضان سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م. ولقد كان

- الكتاب تلخيصاً لكتاب سابق له لم نثر عليه لئلا بعنوان «لوائح الأنوار القلمية في مختصر الفتوحات المكية». وهذا يعني أن هذه الآراء وردت عند الشيخ منذ وقت مبكر من سنة ٩٤٢هـ. وصل ربما بفترة طويلة تعود إلى ما بين سنتي ٩٣٦-٩٤٠هـ.
- (٦٥) الشعراني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج ٢، ص ٢٣، ٢٤.
- (٦٦) الشعراني: اليوقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٤. هذا مع ملاحظة أن الشيخ انتهى من تأليف هذا الكتاب في رجب سنة ٩٥٥هـ/ ١٥٤٨م.
- (٦٧) الشعراني: اليوقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٤.
- (٦٨) عبد الغني سني بك (مترجم): الخلافة وسلطة الأمة، القاهرة، دار النهر، ط ٢، ١٩٩٥، ص ٩٥.
- (٦٩) على سبيل المثال تلقب ببيرس بلقب «قسيم أمير المؤمنين». وتلقب الناصر بلقب «السلطان.. ناصر الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين.. خدام الحرمين الشريفين». أما السلطان جقمق، فقد تلقب حوالي سنة ٨١٣هـ / ١٤١٠م بلقب «الإمام الأعظم» وهو أقدم من تلقب بهذا اللقب. على إبراهيم حسن: مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي حتى الفتح العثماني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط ٥، ١٩٦٤، ص ٣٧٨، ٣٧٩.
- (٧٠) لا تزال قضية الخلافة وانتقالها من العباسيين إلى العثمانيين، وظروف ذلك وتوقيته، من القضايا الشائكة والتي تحتاج إلى المزيد من البحث.
- (٧١) يتحدث الشعراني عن قضية عزل الإمام فيقول: «ينعزل بعجزه عن القيام بحقها، من منع بغي الرعية على بعض، ونحو ذلك مما تقدم في شروط الإمامة، كما هو مقرر في كتب الفقه». ثم ينقل قول ابن عربي «كل إمام لا ينظر في أحوال رعيته ولا يعيش فيهم بالعدل والإحسان، فقد عزل نفسه من الإمامة في نفس الأمر دون الظاهر.. وأن للملوك أن يعفوا عن كل شيء إلا عن ثلاثة أشياء، وهي التعرض للحرم وإنشاء السر والقدح في ملكهم». اليوقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٥.
- (٧٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٦٧.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ١١٥.
- (٧٤) يذكر الشعراني: «وقد أثبت رسول الله صلى الله عليه وسلم للولادة اسم الإمامة ولو جازوا». الشعراني: اليوقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٥.
- (٧٥) محمد عصارة: نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٠، ص ١٨١٥.
- (٧٦) ومن ذلك قوله: «وأمّا قول بعض الروافض أن أبا بكر غصب الخلافة وتقدم على رضى الله عنه ظُلُمًا فهو باطل يلزم منه اجتماع الصحابة على الظلم، حيث مكثوا أبا بكر من الخلافة، وحاشاهم من ذلك، فإنهم حُماة الدين.. وقالت الشيعة المُسمون بالإمامية بوجود نصب الإمام على الله تعالى. والحق أنه لا يجب على الله تعالى شيء ولو أوجبه أو حرمه.. ١٢. ثم هناك ما هو

أهم من ذلك، وهى فتواه بأنه «لا يُشترط فى الإمام العصمة، ولا كونه هاشمياً ولا علوياً، خلافاً للرافضة». الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٧٧) من ذلك على سبيل المثال قوله: «... فإنه لولا الإمام الأعظم ونوابه ما نُقذَ شرع من الأحكام، ولا أقيم شرع من الحدود، ولا قام لدين الاسلام شعار، وكان يفسد نظام العالم كله. وأصل الإخلال بذلك كله حجاب الخلق بالأكُل. فلولاً الأكل ما تعدى أحد حدود الله، ولا احتاج الناس إلى إمام ولا حاكم ولا قاض، وكان الانسان يُعطى الحقوق التى عليه لأربابها قبل المطالبة، كما عليه طائفة الأولياء الذين كشف الله حجابهم. لكن لما كان الخلق كلهم لا يقدرّون على المشى على الطريقة المذكورة، احتاجوا ضرورة إلى الحاكم ليحكموا نفوسهم وأموالهم وحرّهم من الفسقة والمتمردين. وأيضاً فلولاً الإمام الأعظم ونوابه ما انتظم لبيت المال حال، ولا قدر أحد على تخليص خراج يصرف على عساكر الاسلام، فكانت تضع مصالح الخلق أجمعين». ومن الواضح هنا أن الشعراني يُعيد أصل القضية كلها فى الحاجة إلى الحاكم الإمام إلى «الأكل» والتى يقصد بها أكل آدم وحواء من الشجرة «التفاحة» رُسم أن الله منعهما من ذلك. الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ٦٣، ٧١.

(٧٨) الشعراني: الميزان الكبرى، ج٢، ص ١٣٥، ١٩١. ولهذا الكتاب عنوان آخر وهو «الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أنواع الأئمة.. المجتهدين ومقلديهم فى الشريعة المحمدية». وهذا الاسم يعكس ما نقوله من اجتهاد الشعراني. ونحن لانعرف بالتحديد تاريخ انتهائه من تأليف هذا الكتاب، وإن كان ذلك قد تم بعد سنة ٩٤٧ هـ / ١٥٤٠ م.

(٧٩) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج٢، ص ١١٤، ١١٥.

(٨٠) قارن ما جاء فى هامش (٢) فى صفحة (١٨٦) بخصوص عزل الإمام، مع ما جاء فى فتاوى الشعراني السابقة المذكورة بعاليه من عدم جواز عزل الإمام حتى ولو كان جائراً أو فاسقاً أو مفضولاً، ليتضح هذا التناقض.

(٨١) انظر: أحمد شلبى عبد الفتى: أوضح الإشارات فيمن ولى مصر القاهرة من الوزراء والباشات، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخلفي، ١٩٧٨، ص ١٠١-١٠٤. د. عبد الكريم رافق: العرب والعثمانيون ١٥١٦-١٩١٦، دمشق، ط١، ١٩٧٤، ص ٨٤-٨٦.

(٨٢) أورد الشعراني هذه الأمور فى معرض ترجمته للشيخ ابراهيم أبى لحاف حيث يقول: «ولما مُدّدت للتوسط فى أيام السلطان أحمد بسبب شخص من أكابر الدولة قبل إتهامه عندي، وقف عند رأسى (أى الشيخ أبى لحاف) وقال: لا تخف، ما عليك بأس، غداً تُقضى الحاجة أذان الظهر. فلما كان الغد خرج السلطان أحمد هارباً من القتل أذان الظهر». الشعراني: الطبقات الكبرى، ج٢، ١٣٤. وفى إطار حديثه عن تحمله للشذائد يقول: «وكذلك وقع لى أننى أُلزمت

يأحضار الأمير محي الدين بن أصبح لما استخفى من السلطان أحمد. فمسكنى أعوان الوالى ومدونى للتوسيط بحضرة الوالى، فلم يتغير منى شعرة، بل صرت أتيسم حتى تمجيب الوالى، وقال: أطلقوه، ثم استغفر فى حقى. ثم تحول غضب السلطان على ذلك الوالى، فمسك وعوقب فى البرج، ومات بعد ثلاثة أيام». لطائف المزن، ص ٢٤٦.

(٨٣) الشعرانى: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٧١.

(٨٤) يذكر الشعرانى الكثير من الأدلة التى تؤكد صحة ما نقول. ومن ذلك قوله: فوسمعت سيدى على الخواص رحمه الله يقول: ما ثم لنا قول إلا وأصله مجمل فى الكتاب والسنة.. ولما كان من المعلوم أنه لا يفصل العبارة إلا العبارة، ثابت الرسل عليهم الصلاة والسلام فى تفصيل ما أجملوه فى كلامهم، وناب أتباع المجتهدين مناب المجتهدين فيما أجملوه من كلامهم. وهكذا القول فى كلام أهل كل دور من بعدهم إلى وقتنا هذا، يفصل أهل كل دور ما أجمله الدور الذى قبلهم، ولولا أن حقيقة هذا الإجمال سارية فى العالم، ما شرحت الكتب، ولا ترجمت من لسان إلى لسان، ولا وضع الناس على تفسير بعضهم وشروحه حواشى، بل ربما وضعوا حواشى على الحواشى. اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٨٥.

(٨٥) راجع للمزيد: الشعرانى: الميزان الحضري، تحقيق: الشيخ عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، عالم الفكر، ١٩٨٨، ص ٦٤ - ٧٧، ٨٢، ٩٤، ١٠٢، ١٠٣. للميزان الشعرانية، ج ١، ص ١١، ٢٤، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٥، ٥٧، ٦٠. كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٩٥١، ص ٨.

(٨٦) مفهوم الرعية: هو مفهوم يشتق من الرعاية والحفظ والعناية والتدبير والمسئولية، كما جاء فى حديث النبى (ص) (كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته.. ومن ثم فقد استخدم التعبير فى مصادر التراث الإسلامى للتعبير عن طبيعة الرابطة السياسية بين الحاكم والمحكوم، باعتبارها رابطة تقوم على دلالات مفهوم الرعاية والمسئولية تجاه المحكومين. نصر محمد عارف: فى مصادر التراث الإسلامى، ص ٨٥. بيد أن هذا المفهوم - من الناحية التاريخية - يتضمن أيضاً طبيعة واجبات الرعية تجاه حكامهم، وهذا ما نجد الشعرانى يتحدث هنا عنه. والواقع أن هناك فترات كانت واجبات الحكام على الرعية تطفى على حقوقهم عليهم، وفترات أخرى تطفى حقوق الحكام على واجباتهم. وباختصار فإن هناك دائماً علاقة عكسية بين الواجبات والمحقوق على كل طرف من الطرفين.

(٨٧) وعلى سبيل المثال، يرى الشعرانى أن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلاه. اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٤. وهو يُرد ما قاله ابن عربى من أن «لملك أن يعفو إلا عن ثلاثة أشياء وهى: التعرض للحرم، وإفشاء سره، والقدح فى الملك». الشعرانى: الكبريت الأحمر، ج ٢، ص ٦١.

(٨٨) الشعرانى: البحر المورود فى المواليق والعهود، ص ٢٧١. والنلموس: صاحب السر المطلع على باطن أمره، أو صاحب سر الخير.. والنمام كالنمل، وما تمس به من الإحتيال. الفيروزبادى:

مصدر سابق، الجزء الثاني، العدد ١١، ص ٢٥٤.

(٨٩) من الممكن أن نتحدث هنا عن خوف الشرعاني أيضاً من الجواسيس الذين ينقلون للسلطة أموال المشايخ. وخوف الشرعاني هنا يؤيده ما ذكره عن قضية التجسس وقوله بإياحتنا من الناحية الدينية حماية للمجتمع. الشرعاني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ٢، ص ٥.

(٩٠) الشرعاني: البحر المورود في الموائيق والعهود، ص ٢٧١. ومن الجدير ذكره هنا أن استسلام رودس للدولة العثمانية قد تم في ٢٠ ديسمبر سنة ٩٢٩ هـ / ١٥٢٢ م

(٩١) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٢. هذا مع ملاحظة أن هذا الشيخ كان أحد أتباع جماعة الشيخ «عمر رويشين» بمدينة «تبريز» ومن مُتتقي فكر ابن عربي الذي اهتم به العثمانيون.

(٩٢) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٨، ١٣٥.

(٩٣) لقد حدث غم كبير للوجود الصوفي التركي بمصر بعد الغزو، وحظي المتصوفة الأتراك باهتمام كبير من السلطة. وانعكس ذلك على حجم وجود الطرق الصوفية التركية، وعلى مؤسساتها. ومن أهم الطرق الصوفية بمصر آنذاك المولوية والطريقة البكتاشية، ولقد كان لكل من الطريقتين تكية شهيرة للغاية. وبشكل عام فإن ظهور التكية بمصر إنما يعود إلى العصر العثماني، حيث حلت محل الخانقاه، وهذا الأمر له مفزاه المهم للغاية. فالخانقاه مؤسسة صوفية تعود للمصور السابقة «البائدة». أما التكية فتعبر عن الوجود السياسي للعصر الجديد «العثماني». للمزيد راجع: محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٥٩-٦٢ وغيرها.

(٩٤) الشرعاني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٥، ١٣٦.

(٩٥) الشرعاني: لطائف المتن، ص ١١٥. ويختلف الصوفية في تعريف الحال. فيرى بعضهم أن الأحوال هي «مواهب» ترد على القلب من غير اكتساب، مثل الفرح والحزن والألم والسرور وغيرها، وأنها تأتي من غير تكلف تصديقاً لقول الله تعالى «واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه» أي يُلقي في قلب المرء ما يحجزه عن مراده ويُغير عليه نيته وحظوظ نفسه وهواها. أما البعض فيرون أنها ما يحل بالأسرار من صفاء الأذكار. انظر: د. حسن الشرقاوي: معجم ألفاظ الصوفية، ص ١١٥

(٩٦) ومن الجدير ذكره هنا أن الشرعاني دائماً يتحدث عن «الرعية» و «العامّة» في مؤلفاته، كما أن استخدامه مصطلح الرعاع هنا يعتبر من الحالات النادرة. عن مُصطلحي العامة والرعية في كتابات الشرعاني، راجع للمزيد على سبيل المثال، الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١١٠، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٨٨، ١٨٩، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨، ٢٠٩، ٢١٠، ٢١١، ٢١٢، ٢١٣، ٢١٤، ٢١٥، ٢١٦، ٢١٧، ٢١٨، ٢١٩، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٢، ٢٢٣، ٢٢٤، ٢٢٥، ٢٢٦، ٢٢٧، ٢٢٨، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣١، ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٤، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨، ٢٤٩، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٥٣، ٢٥٤، ٢٥٥، ٢٥٦، ٢٥٧، ٢٥٨، ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦١، ٢٦٢، ٢٦٣، ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٧، ٢٦٨، ٢٦٩، ٢٧٠، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٣، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٦، ٢٧٧، ٢٧٨، ٢٧٩، ٢٨٠، ٢٨١، ٢٨٢، ٢٨٣، ٢٨٤، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٨٧، ٢٨٨، ٢٨٩، ٢٩٠، ٢٩١، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٤، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٩٧، ٢٩٨، ٢٩٩، ٣٠٠، ٣٠١، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٥، ٣٠٦، ٣٠٧، ٣٠٨، ٣٠٩، ٣١٠، ٣١١، ٣١٢، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٦، ٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢١، ٣٢٢، ٣٢٣، ٣٢٤، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٢٧، ٣٢٨، ٣٢٩، ٣٣٠، ٣٣١، ٣٣٢، ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٥، ٣٣٦، ٣٣٧، ٣٣٨، ٣٣٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٢، ٣٤٣، ٣٤٤، ٣٤٥، ٣٤٦، ٣٤٧، ٣٤٨، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٥٤، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٥٩، ٣٦٠، ٣٦١، ٣٦٢، ٣٦٣، ٣٦٤، ٣٦٥، ٣٦٦، ٣٦٧، ٣٦٨، ٣٦٩، ٣٧٠، ٣٧١، ٣٧٢، ٣٧٣، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦، ٣٧٧، ٣٧٨، ٣٧٩، ٣٨٠، ٣٨١، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٧، ٣٨٨، ٣٨٩، ٣٩٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٤، ٣٩٥، ٣٩٦، ٣٩٧، ٣٩٨، ٣٩٩، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٤، ٤٠٥، ٤٠٦، ٤٠٧، ٤٠٨، ٤٠٩، ٤١٠، ٤١١، ٤١٢، ٤١٣، ٤١٤، ٤١٥، ٤١٦، ٤١٧، ٤١٨، ٤١٩، ٤٢٠، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٣، ٤٢٤، ٤٢٥، ٤٢٦، ٤٢٧، ٤٢٨، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣١، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٤٣٦، ٤٣٧، ٤٣٨، ٤٣٩، ٤٤٠، ٤٤١، ٤٤٢، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٤٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥١، ٤٥٢، ٤٥٣، ٤٥٤، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٦٠، ٤٦١، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٦٤، ٤٦٥، ٤٦٦، ٤٦٧، ٤٦٨، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٢، ٤٧٣، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٦، ٤٧٧، ٤٧٨، ٤٧٩، ٤٨٠، ٤٨١، ٤٨٢، ٤٨٣، ٤٨٤، ٤٨٥، ٤٨٦، ٤٨٧، ٤٨٨، ٤٨٩، ٤٩٠، ٤٩١، ٤٩٢، ٤٩٣، ٤٩٤، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٧، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥٠٠، ٥٠١، ٥٠٢، ٥٠٣، ٥٠٤، ٥٠٥، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥٠٨، ٥٠٩، ٥١٠، ٥١١، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٤، ٥١٥، ٥١٦، ٥١٧، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢، ٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٢٦، ٥٢٧، ٥٢٨، ٥٢٩، ٥٣٠، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٣، ٥٣٤، ٥٣٥، ٥٣٦، ٥٣٧، ٥٣٨، ٥٣٩، ٥٤٠، ٥٤١، ٥٤٢، ٥٤٣، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٥٠، ٥٥١، ٥٥٢، ٥٥٣، ٥٥٤، ٥٥٥، ٥٥٦، ٥٥٧، ٥٥٨، ٥٥٩، ٥٦٠، ٥٦١، ٥٦٢، ٥٦٣، ٥٦٤، ٥٦٥، ٥٦٦، ٥٦٧، ٥٦٨، ٥٦٩، ٥٧٠، ٥٧١، ٥٧٢، ٥٧٣، ٥٧٤، ٥٧٥، ٥٧٦، ٥٧٧، ٥٧٨، ٥٧٩، ٥٨٠، ٥٨١، ٥٨٢، ٥٨٣، ٥٨٤، ٥٨٥، ٥٨٦، ٥٨٧، ٥٨٨، ٥٨٩، ٥٩٠، ٥٩١، ٥٩٢، ٥٩٣، ٥٩٤، ٥٩٥، ٥٩٦، ٥٩٧، ٥٩٨، ٥٩٩، ٦٠٠، ٦٠١، ٦٠٢، ٦٠٣، ٦٠٤، ٦٠٥، ٦٠٦، ٦٠٧، ٦٠٨، ٦٠٩، ٦١٠، ٦١١، ٦١٢، ٦١٣، ٦١٤، ٦١٥، ٦١٦، ٦١٧، ٦١٨، ٦١٩، ٦٢٠، ٦٢١، ٦٢٢، ٦٢٣، ٦٢٤، ٦٢٥، ٦٢٦، ٦٢٧، ٦٢٨، ٦٢٩، ٦٣٠، ٦٣١، ٦٣٢، ٦٣٣، ٦٣٤، ٦٣٥، ٦٣٦، ٦٣٧، ٦٣٨، ٦٣٩، ٦٤٠، ٦٤١، ٦٤٢، ٦٤٣، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧، ٦٤٨، ٦٤٩، ٦٥٠، ٦٥١، ٦٥٢، ٦٥٣، ٦٥٤، ٦٥٥، ٦٥٦، ٦٥٧، ٦٥٨، ٦٥٩، ٦٦٠، ٦٦١، ٦٦٢، ٦٦٣، ٦٦٤، ٦٦٥، ٦٦٦، ٦٦٧، ٦٦٨، ٦٦٩، ٦٧٠، ٦٧١، ٦٧٢، ٦٧٣، ٦٧٤، ٦٧٥، ٦٧٦، ٦٧٧، ٦٧٨، ٦٧٩، ٦٨٠، ٦٨١، ٦٨٢، ٦٨٣، ٦٨٤، ٦٨٥، ٦٨٦، ٦٨٧، ٦٨٨، ٦٨٩، ٦٩٠، ٦٩١، ٦٩٢، ٦٩٣، ٦٩٤، ٦٩٥، ٦٩٦، ٦٩٧، ٦٩٨، ٦٩٩، ٧٠٠، ٧٠١، ٧٠٢، ٧٠٣، ٧٠٤، ٧٠٥، ٧٠٦، ٧٠٧، ٧٠٨، ٧٠٩، ٧١٠، ٧١١، ٧١٢، ٧١٣، ٧١٤، ٧١٥، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٨، ٧١٩، ٧٢٠، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٤، ٧٢٥، ٧٢٦، ٧٢٧، ٧٢٨، ٧٢٩، ٧٣٠، ٧٣١، ٧٣٢، ٧٣٣، ٧٣٤، ٧٣٥، ٧٣٦، ٧٣٧، ٧٣٨، ٧٣٩، ٧٤٠، ٧٤١، ٧٤٢، ٧٤٣، ٧٤٤، ٧٤٥، ٧٤٦، ٧٤٧، ٧٤٨، ٧٤٩، ٧٥٠، ٧٥١، ٧٥٢، ٧٥٣، ٧٥٤، ٧٥٥، ٧٥٦، ٧٥٧، ٧٥٨، ٧٥٩، ٧٦٠، ٧٦١، ٧٦٢، ٧٦٣، ٧٦٤، ٧٦٥، ٧٦٦، ٧٦٧، ٧٦٨، ٧٦٩، ٧٧٠، ٧٧١، ٧٧٢، ٧٧٣، ٧٧٤، ٧٧٥، ٧٧٦، ٧٧٧، ٧٧٨، ٧٧٩، ٧٨٠، ٧٨١، ٧٨٢، ٧٨٣، ٧٨٤، ٧٨٥، ٧٨٦، ٧٨٧، ٧٨٨، ٧٨٩، ٧٩٠، ٧٩١، ٧٩٢، ٧٩٣، ٧٩٤، ٧٩٥، ٧٩٦، ٧٩٧، ٧٩٨، ٧٩٩، ٨٠٠، ٨٠١، ٨٠٢، ٨٠٣، ٨٠٤، ٨٠٥، ٨٠٦، ٨٠٧، ٨٠٨، ٨٠٩، ٨١٠، ٨١١، ٨١٢، ٨١٣، ٨١٤، ٨١٥، ٨١٦، ٨١٧، ٨١٨، ٨١٩، ٨٢٠، ٨٢١، ٨٢٢، ٨٢٣، ٨٢٤، ٨٢٥، ٨٢٦، ٨٢٧، ٨٢٨، ٨٢٩، ٨٣٠، ٨٣١، ٨٣٢، ٨٣٣، ٨٣٤، ٨٣٥، ٨٣٦، ٨٣٧، ٨٣٨، ٨٣٩، ٨٤٠، ٨٤١، ٨٤٢، ٨٤٣، ٨٤٤، ٨٤٥، ٨٤٦، ٨٤٧، ٨٤٨، ٨٤٩، ٨٥٠، ٨٥١، ٨٥٢، ٨٥٣، ٨٥٤، ٨٥٥، ٨٥٦، ٨٥٧، ٨٥٨، ٨٥٩، ٨٦٠، ٨٦١، ٨٦٢، ٨٦٣، ٨٦٤، ٨٦٥، ٨٦٦، ٨٦٧، ٨٦٨، ٨٦٩، ٨٧٠، ٨٧١، ٨٧٢، ٨٧٣، ٨٧٤، ٨٧٥، ٨٧٦، ٨٧٧، ٨٧٨، ٨٧٩، ٨٨٠، ٨٨١، ٨٨٢، ٨٨٣، ٨٨٤، ٨٨٥، ٨٨٦، ٨٨٧، ٨٨٨، ٨٨٩، ٨٩٠، ٨٩١، ٨٩٢، ٨٩٣، ٨٩٤، ٨٩٥، ٨٩٦، ٨٩٧، ٨٩٨، ٨٩٩، ٩٠٠، ٩٠١، ٩٠٢، ٩٠٣، ٩٠٤، ٩٠٥، ٩٠٦، ٩٠٧، ٩٠٨، ٩٠٩، ٩١٠، ٩١١، ٩١٢، ٩١٣، ٩١٤، ٩١٥، ٩١٦، ٩١٧، ٩١٨، ٩١٩، ٩٢٠، ٩٢١، ٩٢٢، ٩٢٣، ٩٢٤، ٩٢٥، ٩٢٦، ٩٢٧، ٩٢٨، ٩٢٩، ٩٣٠، ٩٣١، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٣٤، ٩٣٥، ٩٣٦، ٩٣٧، ٩٣٨، ٩٣٩، ٩٤٠، ٩٤١، ٩٤٢، ٩٤٣، ٩٤٤، ٩٤٥، ٩٤٦، ٩٤٧، ٩٤٨، ٩٤٩، ٩٥٠، ٩٥١، ٩٥٢، ٩٥٣، ٩٥٤، ٩٥٥، ٩٥٦، ٩٥٧، ٩٥٨، ٩٥٩، ٩٦٠، ٩٦١، ٩٦٢، ٩٦٣، ٩٦٤، ٩٦٥، ٩٦٦، ٩٦٧، ٩٦٨، ٩٦٩، ٩٧٠، ٩٧١، ٩٧٢، ٩٧٣، ٩٧٤، ٩٧٥، ٩٧٦، ٩٧٧، ٩٧٨، ٩٧٩، ٩٨٠، ٩٨١، ٩٨٢، ٩٨٣، ٩٨٤، ٩٨٥، ٩٨٦، ٩٨٧، ٩٨٨، ٩٨٩، ٩٩٠، ٩٩١، ٩٩٢، ٩٩٣، ٩٩٤، ٩٩٥، ٩٩٦، ٩٩٧، ٩٩٨، ٩٩٩، ١٠٠٠، ١٠٠١، ١٠٠٢، ١٠٠٣، ١٠٠٤، ١٠٠٥، ١٠٠٦، ١٠٠٧، ١٠٠٨، ١٠٠٩، ١٠١٠، ١٠١١، ١٠١٢، ١٠١٣، ١٠١٤، ١٠١٥، ١٠١٦، ١٠١٧، ١٠١٨، ١٠١٩، ١٠٢٠، ١٠٢١، ١٠٢٢، ١٠٢٣، ١٠٢٤، ١٠٢٥، ١٠٢٦، ١٠٢٧، ١٠٢٨، ١٠٢٩، ١٠٣٠، ١٠٣١، ١٠٣٢، ١٠٣٣، ١٠٣٤، ١٠٣٥، ١٠٣٦، ١٠٣٧، ١٠٣٨، ١٠٣٩، ١٠٤٠، ١٠٤١، ١٠٤٢، ١٠٤٣، ١٠٤٤، ١٠٤٥، ١٠٤٦، ١٠٤٧، ١٠٤٨، ١٠٤٩، ١٠٥٠، ١٠٥١، ١٠٥٢، ١٠٥٣، ١٠٥٤، ١٠٥٥، ١٠٥٦، ١٠٥٧، ١٠٥٨، ١٠٥٩، ١٠٦٠، ١٠٦١، ١٠٦٢، ١٠٦٣، ١٠٦٤، ١٠٦٥، ١٠٦٦، ١٠٦٧، ١٠٦٨، ١٠٦٩، ١٠٧٠، ١٠٧١، ١٠٧٢، ١٠٧٣، ١٠٧٤، ١٠٧٥، ١٠٧٦، ١٠٧٧، ١٠٧٨، ١٠٧٩، ١٠٨٠، ١٠٨١، ١٠٨٢، ١٠٨٣، ١٠٨٤، ١٠٨٥، ١٠٨٦، ١٠٨٧، ١٠٨٨، ١٠٨٩، ١٠٩٠، ١٠٩١، ١٠٩٢، ١٠٩٣، ١٠٩٤، ١٠٩٥، ١٠٩٦، ١٠٩٧، ١٠٩٨، ١٠٩٩، ١١٠٠، ١١٠١، ١١٠٢، ١١٠٣، ١١٠٤، ١١٠٥، ١١٠٦، ١١٠٧، ١١٠٨، ١١٠٩، ١١١٠، ١١١١، ١١١٢، ١١١٣، ١١١٤، ١١١٥، ١١١٦، ١١١٧، ١١١٨، ١١١٩، ١١٢٠، ١١٢١، ١١٢٢، ١١٢٣، ١١٢٤، ١١٢٥، ١١٢٦، ١١٢٧، ١١٢٨، ١١٢٩، ١١٣٠، ١١٣١، ١١٣٢، ١١٣٣، ١١٣٤، ١١٣٥، ١١٣٦، ١١٣٧، ١١٣٨، ١١٣٩، ١١٤٠، ١١٤١، ١١٤٢، ١١٤٣، ١١٤٤، ١١٤٥، ١١٤٦، ١١٤٧، ١١٤٨، ١١٤٩، ١١٥٠، ١١٥١، ١١٥٢، ١١٥٣، ١١٥٤، ١١٥٥، ١١٥٦، ١١٥٧، ١١٥٨، ١١٥٩، ١١٦٠، ١١٦١، ١١٦٢، ١١٦٣، ١١٦٤، ١١٦٥، ١١٦٦، ١١٦٧، ١١٦٨، ١١٦٩، ١١٧٠، ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٣، ١١٧٤، ١١٧٥، ١١٧٦، ١١٧٧، ١١٧٨، ١١٧٩، ١١٨٠، ١١٨١، ١١٨٢، ١١٨٣، ١١٨٤، ١١٨٥، ١١٨٦، ١١٨٧، ١١٨٨، ١١٨٩، ١١٩٠، ١١٩١، ١١٩٢، ١١٩٣، ١١٩٤، ١١٩٥، ١١٩٦، ١١٩٧، ١١٩٨، ١١٩٩، ١٢٠٠، ١٢٠١، ١٢٠٢، ١٢٠٣، ١٢٠٤، ١٢٠٥، ١٢٠٦، ١٢٠٧، ١٢٠٨، ١٢٠٩، ١٢١٠، ١٢١١، ١٢١٢، ١٢١٣، ١٢١٤، ١٢١٥، ١٢١٦، ١٢١٧، ١٢١٨، ١٢١٩، ١٢٢٠، ١٢٢١، ١٢٢٢، ١٢٢٣، ١٢٢٤، ١٢٢٥، ١٢٢٦، ١٢٢٧، ١٢٢٨، ١٢٢٩، ١٢٣٠، ١٢٣١، ١٢٣٢، ١٢٣٣، ١٢٣٤، ١٢٣٥، ١٢٣٦، ١٢٣٧، ١٢٣٨، ١٢٣٩، ١٢٤٠، ١٢٤١، ١٢٤٢، ١٢٤٣، ١٢٤٤، ١٢٤٥، ١٢٤٦، ١٢٤٧، ١٢٤٨، ١٢٤٩، ١٢٥٠، ١٢٥١، ١٢٥٢، ١٢٥٣، ١٢٥٤، ١٢٥٥، ١٢٥٦، ١٢٥٧، ١٢٥٨، ١٢٥٩، ١٢٦٠، ١٢٦١، ١٢٦٢، ١٢٦٣، ١٢٦٤، ١٢٦٥، ١٢٦٦، ١٢٦٧، ١٢٦٨، ١٢٦٩، ١٢٧٠، ١٢٧١، ١٢٧٢، ١٢٧٣، ١٢٧٤، ١٢٧٥، ١٢٧٦، ١٢٧٧، ١٢٧٨، ١٢٧٩، ١٢٨٠، ١٢٨١، ١٢٨٢، ١٢٨٣، ١٢٨٤، ١٢٨٥، ١٢٨٦، ١٢٨٧، ١٢٨٨، ١٢٨٩، ١٢٩٠، ١٢٩١، ١٢٩٢، ١٢٩٣، ١٢٩٤، ١٢٩٥، ١٢٩٦، ١٢٩٧، ١٢٩٨، ١٢٩٩، ١٣٠٠، ١٣٠١، ١٣٠٢، ١٣٠٣، ١٣٠٤، ١٣٠٥، ١٣٠٦، ١٣٠٧، ١٣٠٨، ١٣٠٩، ١٣١٠، ١٣١١، ١٣١٢، ١٣١٣، ١٣١٤، ١٣١٥، ١٣١٦، ١٣١٧، ١٣١٨، ١٣١٩، ١٣٢٠، ١٣٢١، ١٣٢٢، ١٣٢٣، ١٣٢٤، ١٣٢٥، ١٣٢٦، ١٣٢٧، ١٣٢٨، ١٣٢٩، ١٣٣٠، ١٣٣١، ١٣٣٢، ١٣٣٣، ١٣٣٤، ١٣٣٥، ١٣٣٦، ١٣٣٧، ١٣٣٨، ١٣٣٩، ١٣٤٠، ١٣٤١، ١٣٤٢، ١٣٤٣، ١٣٤٤، ١٣٤٥، ١٣٤٦، ١٣٤٧، ١٣٤٨، ١٣٤٩، ١٣٥٠، ١٣٥١، ١٣٥٢، ١٣٥٣، ١٣٥٤، ١٣٥٥، ١٣٥٦، ١٣٥٧، ١٣٥٨، ١٣٥٩، ١٣٦٠، ١٣٦١، ١٣٦٢، ١٣٦٣، ١٣٦٤، ١٣٦٥، ١٣٦٦، ١٣٦٧، ١٣٦٨، ١٣٦٩، ١٣٧٠، ١٣٧١، ١٣٧٢، ١٣٧٣، ١٣٧٤، ١٣٧٥، ١٣٧٦، ١٣٧٧، ١٣٧٨، ١٣٧٩، ١٣٨٠، ١٣٨١، ١٣٨٢، ١٣٨٣، ١٣٨٤، ١٣٨٥، ١٣٨٦، ١٣٨٧، ١٣٨٨، ١٣٨٩، ١٣٩٠، ١٣٩١، ١٣٩٢، ١٣٩٣، ١٣٩٤، ١٣٩٥، ١٣٩٦، ١٣٩٧، ١٣٩٨، ١٣٩٩، ١٤٠٠، ١٤٠١، ١٤٠٢، ١٤٠٣، ١٤٠٤، ١٤٠٥، ١٤٠٦، ١٤٠٧، ١٤٠٨، ١٤٠٩، ١٤١٠، ١٤١١، ١٤١٢، ١٤١٣، ١٤١٤، ١٤١٥، ١٤١٦، ١٤١٧، ١٤١٨، ١٤١٩، ١٤٢٠، ١٤٢١، ١٤٢٢، ١٤٢٣، ١٤٢٤، ١٤٢٥، ١٤٢٦، ١٤٢٧، ١٤٢٨، ١٤٢٩، ١٤٣٠، ١٤٣١، ١٤٣٢، ١٤٣٣، ١٤٣٤، ١٤٣٥، ١٤٣٦، ١٤٣٧، ١٤٣٨، ١٤٣٩، ١٤٤٠، ١٤٤١، ١٤٤٢، ١٤٤٣، ١٤٤٤، ١٤٤٥، ١٤٤٦، ١٤٤٧، ١٤٤٨، ١٤٤٩، ١٤٥٠، ١٤٥١، ١٤٥٢، ١٤٥٣، ١٤٥٤، ١٤٥٥، ١٤٥٦، ١٤٥٧، ١٤٥٨، ١٤٥٩، ١٤٦٠، ١٤٦١، ١٤٦٢، ١٤٦٣، ١٤٦٤، ١٤٦٥، ١٤٦٦، ١٤٦٧، ١٤٦٨، ١٤٦٩، ١٤٧٠، ١٤٧

- (٩٩) الشعراني: البحر المورود، ص ١٥٠، ١٥١.
- (١٠٠) لطائف المتن، ص ٤٠٥. المليحي، مصدر سابق، ص ١٣١.
- (١٠١) المصدر السابق، ص ١٠٨، ١٥٤، ٦٧٥. ويروى شهاب الدين الخفاجي أن رئيس الأطباء بمصر «محمد بن يدر القوصوني» قد ذهب إلى استانبول من أجل معالجة السلطان سليمان: «فداوى سقامه، وقد قبِلَ النقرس أقدامه». وهذا يؤكد مرض السلطان برجليه، وأن الشعراني يقصد به السلطان الأعظم هنا السلطان سليمان القانوني. انظر: شهاب الدين محمود الخفاجي: ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهبة، ١٢٩٤ هـ، ص ٢٠٦.
- (١٠٢) د. توفيق الطويل: الشعراني إمام التصوف في مصر، ص ١٤٠.
- (١٠٣) الشعراني: لطائف المتن، ص ٥٧٠، ٥٧١.
- (١٠٤) لشعراني: البحر المورود، ص ٦٧، ٦٨.
- (١٠٥) الشعراني: المصدر السابق، ص ٨٩، ٩٠. أما «قطية» فقد ذكرها النابلسي في رحلته كالآتي: «قطية بفتح القاف، بعدها طاء مهمله ساكنة. وهي مكان أخذ الكوس من كل من يمر في ذلك الطريق من الرئيس والمرؤس. فيأخذ الكاشف من جهة الأجناد المصرية خفارة الأموال والخيل والدواب التي للتجار وغيرهم من البرية، بمن يمر في هاتيك البرية». أما «قاموس نظارة المالية» فقد ذكر أنها «قطعة طريق صحرة العرش الموصول للقنطرة، محافظة العرش. خالية من السكان». أما محمد رمزي فقد أورد فيستفاد ما ورد في معجم البلدان لياقوت، وفي الإلتصار لابن دقماق، وفي كتاب الحقيقة والمجاز.. أن قطية، وتكتب أيضاً قطيا، هي قرية من نواحي الجفار في الطريق بين مصر والشام، وفي وسط الرمل قرب الفرما.. وقد اندثرت هذه القرية، ولم يبق إلا أطلالها في الطريق بين القنطرة والعرش في الجنوب الشرقي من محطة الرمانة. هيد الغنى النابلسي: الحقيقة والمجاز في الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والحجاز، أعده للنشر: أحمد عبد المجيد هريدي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦، ص ١٧١، ١٧٢. نظارة المالية: قاموس جغرافي للقطر المصري، القاهرة، المطبعة الأميرية، ١٨٩٩، ص ٥٨٧. محمد رمزي: القاموس الجغرافي للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٤، القسم الأول، البلاد المتدرة، ص ٣٥٠، ٣٥١.
- (١٠٦) الشعراني: لطائف المتن، ص ٢٦٤.
- (١٠٧) الشعراني: تنبيه المخترين، ص ٢٦٤. أما مصطلح «مشايخ العصر» فيقصد به التهكم من ذلك الشيخ وأمثاله، والتشكيك في صدق تصوفه، وإظهاره في مظهر مدعى المشيخة.
- (١٠٨) الواقع أننا بحاجة من جديد إلى القول بأن الشعراني قد تأثر في اتجاهاته هذه بذلك التراث الذي ورثه عن من سبقه من المشايخ الصوفية والفقهاء. ولعل مقارنة ما أورده السيوطي من

أحاديث في ضرورة طاعة السلطان، تحمل الشعراني قريب الشبه منه في ذلك. ولكن هل كان السيوطي يقصد من جمعه تلك الأحاديث خدمة السلطة؟ وهل كانت الأفكار والممارسات السياسية للسيوطي تُشبه أفكار وممارسات الشعراني؟ وهل كان للسيوطي خطاباً مُمائلاً تجاه السلطة؟ إن هذه الأسئلة بحاجة إلى المزيد من البحث حتى نستطيع أن نجيب عنها، ومن ثم نعرف وقتها المدى الحقيقي لتأثر الشعراني بالسيوطي وغيره. انظر: السيوطي: الأحاديث المنيفة في فضل السلطنة الشريفة، ص ٢٢-٣١.

(١٠٩) الشعراني: البدر المنير، ص ١٧٤. وكما ذكر فرواه البيهقي والديلمي، ولم يُبين ما إذا كان الحديث صحيحاً أو غير صحيح، وهو ما يعنى صحته حسب قوله في المقدمة، حيث ذكر أنه سوف يُبين الأمر في حالة كون الحديث ضعيف أو غير صحيح.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٢٥٩. والحديث صحيح، حسبما ذكر في المقدمة.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢٦٢. والحديث صحيح عنده كما ذكر في المقدمة، خاصة وأنه اتبع نهج جلال الدين السيوطي.

(١١٢) نفسه، ص ٣٤٨. وقد ذكر أنه (رواه الحاكم) ووفقاً لما أوردته في المقدمة، يكون الحديث صحيحاً عنده.

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤١٥. وقد ذكر (رواه البخاري وغيره) ووفقاً لما ذكره في المقدمة، فإن الحديث ضعيف، ولكن الشعراني لم يعلق على ذلك كما وعد في المقدمة.

(١١٤) راجع مقدمة المصدر السابق، ص ٦٥.

(١١٥) في حديث «جور الترك ولا عدل العرب» ذكر الشعراني: «قال السخاوي: كلام ضعيف. البدر المنير، ص ٢١٧.

(١١٦) الشعراني: البحر المروء، ص ١٦٣.

(١١٧) الشعراني: البدر المنير، ص ٣١. وقد ذكر «رواه الحكيم الترمذي» وهو ما يعنى ضعفه، ولكنه لم يعلق عليه.

(١١٨) الآية رقم ٥٨ من سورة النساء، وهي سورة منفية.

(١١٩) في كتاب مختصر تذكرة القرطبي يورد الشعراني الأحاديث التي تؤكد أحقية الإنسان في الدفاع عن ماله ونفسه ضد اللصوص أو من يُريدونه بظلم. لكنه يتوقف فقط عند السلطان، حتى ولو كان جائراً. والسبب عنده هو «أن جماعة أهل العلم كالمتجمعين على أن من لم يمكنه أن يمنع نفسه وماله إلا بالخروج على السلطان ومحاربه، أنه لا يحاربه ولا يخرج عليه، للأخبار التي جاءت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الأمرة بالصبر على ما يكون من الظلم من الظلم والجور». الشعراني: مختصر تذكرة القرطبي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط، ص ١٢٠.

(١٢٠) الشعراني: الجواهر والدرر، ص ١٩٢.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧.

(١٢٢) الشعراني: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٢٧، ١٢٨. ولقد ذكر سند هذا الحديث كما يلي
«روى أبو نعيم أن رسول الله (ص) قال...».

(١٢٣) من ذلك الحديث الآخر الذي أورده كما يلي: «روى البزار وابن ماجه عن ابن عمر عن النبي (ص) قال (ما ظهرت الفاحشة في قوم، إلا ظهر فيهم الطاعون والأوجاع التي لم تكن في أسلافهم. ولا نقصوا المكيال والميزان، إلا أخذوا بالنسب، وشدة المؤنة وجور السلطان. ولا منعوا زكاة أموالهم إلا منعوا القطر من السماء، ولولا البهائم لم يمطروا. ولا تقصوا عهد الله و عهد رسوله، إلا سلط الله بأسهم بيئهم». الشعراني: تذكرة القرطبي، ص ١٢٧.
(١٢٤) المصدر السابق، ص ١١٧.

(١٢٥) الشعراني: البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١١٥، ١١٦. هذا وقد أكد الشعراني على أن هذا الكلام «خطر جداً» وإن لم يبين وجه الخطورة من وجهة نظره، كما قال بأن الإمام محفوظ من الله وليس معصوماً، مخالفاً بذلك رأى الشيعة.

(١٢٦) المصدر السابق، ص ٧٢. وانظر أيضاً: الكبرى الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج ١، ص ٢٢.

(١٢٧) راجع للمزيد، محمد الصواف: الجوهر الفريد في أمر الصوفي والمريد، مخطوط بمكتبة رفاعة العظمى بسوهاج، تصوف، رقم ٨٦، ص ٣٥. والشعراني نفسه في ترجمته للشيخ لشعبان المجدوب يذكر أنه «كان يقرأ سوراً غير السور التي في القرآن على كراسي المساجد يوم الجمعة وغيرها، فلا يُنكر عليه أحداً. وكان العاصي يظن أنها من القرآن لشبهها بالآيات في القوافل». ويتبع ذلك بالقول «وقد سمعته مرة يقرأ على باب دار على طريقة الفقهاء الذين يقرأون في البيوت، فصغيت إلى ما يقول، فسمعته يقول: وما أتم في تصديق هود بصادقين. ولقد أرسل الله لنا قوماً بالوثفكات يضربوننا ويأخذون أموالنا ومالنا من ناصرين». ورغم أن الشعراني يذكر أن وفاة هذا الشيخ قد حدثت سنة نيف وتسعمائة فإن من الواضح لدينا أنه عاش إلى ما بعد الغزو العثماني لمصر. انظر: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٧، ١٢٨.

(١٢٨) هناك الكثير ما قيل عن تصوف السلاطين العثمانيين وتشجيعهم للتصوف، وكثيراً ما يحدث خلط في الأمور. والواقع أن تصوف السلاطين كان شيئاً وسياستهم تجاه أمور الدولة كانت شيئاً آخر يختلف كثيراً. ويعد ما قاله كل من جب ويون من أفضل ما قيل في هذا الخصوص، حيث كتب: «أتبع السلاطين المسلمون مسلكاً مزدوجاً من نوع خاص إزاء الزعماء الدينيين. فهم من ناحية قد اهتموا بتحسين علاقاتهم بهم، بموافقتهم على نصائحهم، وبتمضيدهم لأوجه الأنشطة الدينية، وبإشياء الأوقاف والمساجد والمدارس، وبأن يتجنبوا بقدر الإمكان أى تمدد على العادات الدينية أو على أشخاص العلماء. ومن ناحية أخرى نجدهم يحاولون أن يفرضوا عليهم نوعاً من

السيطرة عن طريق الموظفين... وأهم هؤلاء الموظفين القاضى والمحتسب. وقد ورثت الدولة العثمانية هذه السياسة المزدوجة فيما ورثته عن الدول الإسلامية السابقة عليها، وطورها السلاطين العثمانيون بدقة تدعو للإلتفات». وعندنا أن الوضع لم يشدّ من ذلك كثيراً فى مصر إبان العصر العثمانى، لا سيما فى مرحلة قوة الدولة (القرن السادس عشر). فقد نظرت الدولة العثمانية إلى المتصوفة على أنهم «أناس طيبون» وفى الوقت نفسه «خطرون» لأنهم بمثابة قوة محلية لا تود لها أن تكون صاحبة دور سياسى يؤثر على الهيمنة العثمانية. ولذلك ففى حين أعطتهم وأخذت على من والاها واحترم القانون، فإنها عاقبت بالنفى والقتل أحيانا كل من خرج عن ذلك. ومن الواضح أن الشعراى فهم ذلك تماماً وراعاه. راجع فى هذا الخصوص: جب، بوون: المجتمع الإسلامى والغرب، ترجمة: أحمد عبد الرحيم مصطفى، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢٥، ١٩٩٠، ص ١٦٠، ١٦١. محمد صبرى الدالى: دور المتصوفة، ص ٩٨-١٠٠. ثم راجع أيضاً: توفيق الطويل: التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة، ط٢، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٢١، ١٩٨٨، ص ١٦٣. عبد العزيز الشناوى: الدولة العثمانية دولة اسلامية مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٨٣، ج١، ص ٥٩.

(١٢٩) د. زكى مبارك: التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، الجزء الثانى، ص ٣٠٢، ٣٠٣.

(١٣٠) ذكر المليجى أن ذرية الشعراى قد حظوا باهتمام من السلاطين بعد موته، وحتى وقت

المليجى، المناقب، ص ١٠٧.

الفصل الخامس

خطاب الشعرائى لرموز السلطة فى مصر

كانت مصر فى العصر المملوكى دولة لها نظمها السياسية المتكاملة، بدءاً من السلطان، مروراً بمجلس المشورة، ونائب السلطنة، والأتابك - القائد العام للجيش - والوزير، وولاة القاهرة والأقاليم، والنواب.. وصولاً إلى الدواوين ونظارها (الإنشاء - الأحباس - النظر - الخاص - الأهراء.. إلخ) والنظام القضائى (القضاة - المحتسب - صاحب المظالم.. إلخ). ودون الخوض فى تفاصيل تكوينات هذه النظم والحكم عليها ومناقشة التدهور الذى داخلها^(١).. فإن ما نريد قوله هو أن الدولة المملوكية كانت دولة مستقلة لها هيكلها المؤسسية، وسلطانها الداخلية، وسياستها الخارجية. وبالمثل فرغم ما يمكن قوله عن السيطرة المملوكية على الكثير من المناصب الرئيسية، فإن ما لا يمكن إغفاله هو أن المصريين شاركوا مشاركة لها حجمها وفعاليتها فى نظام الحكم المملوكى، بل ولقد كانت الدولة المملوكية دولة «وطنية» فى النهاية^(٢).

وفى العصر العثمانى تغير الحال. فلم تعد مصر أكثر من ولاية «متميزة» من ولايات وإيالات الدولة «الإمبراطورية» العثمانية، عليها الكثير من الواجبات المادية، بالإضافة إلى واجب التبعية السياسية^(٣). وحق لابن إياس أن يتحسر بعد أن «صارت سلطنة مصر نيابة»^(٤). وبعد أن صار من يحكم مصر هو أحد الباشاوات نيابة عن السلطان العثمانى، وبعد أن أدخلت الكثير من التغييرات فى النظام الإدارى. فلم يعد هناك جيشاً مستقلاً، ولا دواوين، ولا نظام قضائى كما كان الأمر من قبل. لقد استبدل كل ذلك بنظم أقل كثيراً فى حجمها وعددها ورونقها، وبما يسمح من ناحية بتغلغل الأتراك العثمانيين فى الحكم الجديد على حساب ما كان من نصيب المماليك والمصريين؛ وبما يهدف من ناحية أخرى إلى السيطرة على هذه «الولاية» سياسياً وإدارياً واستغلالها اقتصادياً وعسكرياً^(٥).

صفوة القول أن التنظيم السلطوى قد تغير كثيراً فى مصر فى القرن السادس عشر خاصة فى قمته، وأصبح رجال السلطة فى مصر هم بمثابة «رموز» ونواب للسلطة العليا فى استانبول. والسؤال هو: هل إنعكس هذا التغير على خطاب الشعرائى للسلطة؟

إذا عُدنا لما كُتِبَ عن هذا الأمر نجدُه يُعبّر عن اتّجاه واحد تقريباً، وهو أن الشعراني - في علاقته مع السلطة بكل مُستوياتها، وفي خطابه إليها - كان مُتعالياً وشامخاً على الدوام. فالحكام أحبوه، وقربوه، وأكرموه، وعظموه، وأجلوه. يتساوى في ذلك كبارهم وصغارهم، باشاواتهم وقضاةهم وعسكرهم. ولا فرق بين الشعراني في عشرينيات وثلاثينيات القرن العاشر الهجري، وبينه في خمسينياته وستينياته، ولا بين العصرين المملوكي والعثماني. ولقد بُنى هذا الحكم على أساس مقولة أن الحكام إما أحبوا الشيخ أو خافوه^(٦).

إن من اليسير للغاية إنتقاء بعض ما سطره الشعراني في علاقاته بالحكام للدلالة على حبهم له وخوفهم منه، واحترامهم له، وإهتمامهم به ثم تعالیه عليهم.. وهكذا. والأمر نفسه إذا أردنا إثبات عكس ذلك. فما أورده الشعراني يمكن استخدامه مرة لإثبات الأمر الأول، ومرة أخرى لإثبات نقيضه. بيد أن الأمر بهذا الشكل لا ينتمي للبحث العلمي، بقدر ما ينتمي للميول الفكرية والأهواء. وإن شئت فقل ينتمي إلى الهدف الأساسي من الكتابة عن الشعراني وأمثاله من «الرجال العظام»؛ فهل هو فقط من أجل مدح شخص ما أو القدح فيه؟ وهل هو من أجل الدراسة العلمية لعلاقة الشيخ بالسلطة، أم أنها فقط لمجرد طرح نماذج أسطورية في محاولة لتشيبتها - وبشكل دعائي - باعتبارها «حقيقة» في أذهان الناس في لحظات مُعيّنة؟

وأزعم أن فهم حقيقة العلاقة بين الشعراني والسلطة، وكذا فهم طبيعة خطابه وتناقضاته، إنما هو أمر ممكن فقط من خلال تتبع المنهج العلمي الذي يبحث في النهاية عن الحقيقة، وأن هذا المنهج قد يكون من خلال معرفة مراحل حياة الشيخ من ناحية، ومعرفة التطورات السياسية والسلطوية التي حدثت في مصر من ناحية ثانية، ورصد علاقاته مع رجال السلطة وظروفها وأسبابها ونتائجها من ناحية ثالثة، ثم - وأخيراً - ربط خطاب الشعراني بذلك كله، بعد تصنيفه وفقاً لتاريخه وظرفه ومُستوياته. إن ذلك المنهج هو ما حاولت اتبعه في فهم حقيقة علاقة الشعراني برموز السلطة في مصر، ومن ثم خطابه إليهم.

قرأ الشعراني، في فترة تعليمه، الكثير عن تراث الصوفية الطويل مع السُلطة في العصر المملوكي وما قبله. بيد أن ما اختاره وكتبه في مؤلفاته تجعلنا نميل إلى القول بأنه كان «إتقائياً» فيما اختاره من حوادث ووقائع المتصوفة مع رموز السلطة. وهكذا فقد نقل

قول سفيان الثوري «إذا رأيتم شرطياً نائماً عن صلاة، فلا توقظوه لها، فإنه يقوم يؤذي الناس ونومه أحسن»^(٧). كما كتب أن عبد القادر الجيلي كان «إذا جاءه وزير، يدخل الدار ثم يخرج، حتى لا يقوم له إغزازاً للطريق في أعين الفقراء»^(٨). كما قرأ ونقل الكثير مما كتبه ابن عربي؛ ومن ذلك أن من كان «والى جور ونائب ظلم، فلا يلومن إلا نفسه»^(٩). وأن الشيخ علي وفا، كان يعتبر الأمراء من «الظلمة»^(١٠). وأن الشيخ محمد أبو المواهب الشاذلي كان يشدد للغاية على عدم مصاحبة الصوفية للأمراء لاعتباره لهم أيضاً من «الظلمة»^(١١). وأن الشيخ إبراهيم المتبولي «كان سماً ناقعاً على الولاة. فإذا تشوش من أمير أو وزير، مات لوقته أو في ليلته». وأنه كان يقول: «كل فقير لا يقتل بعدد شعر رأسه من الظلمة، فليس بفقير»^(١٢). وأن الشيخ عمر الكردي كان يرفض هدايا «الأمراء والخوندات والأكابر». فإذا قبلها «أطعمها للحشاشين» باعتبارها من مال «الظلمة»^(١٣). وأخيراً فقد قرأ عن نفوذ هؤلاء لدى السلطة، ومن ذلك أن الشيخ شمس الدين الحنفي، كان لا تُرد له شفاعته عند من يعرفه ومن لا يعرفه من الأمراء وأرباب الدولة والوزراء والقضاة وغيرهم^(١٤).

أما ما سمعه الشعرائي عن الشيوخ قريبي العهد من زمنه فكثر أيضاً، ومن ذلك أن الشيخ نور الدين المرصفي كان «مرصداً لحوائج الناس عند الأمراء والحكام»^(١٥). وأن الشيخ أبو الخير الكلبياتي، كان ينكر على القضاة أحكامهم، ويتهمهم بالرشوة والتزوير^(١٦). بل وسمع عن جده ومواقفه من الحكام.

وأما ما رآه عن قرب، فيكاد لا يمكن حصره. لقد رأى الشيخ عبد القادر بن عنان «الذي كانت وقائعه مع الحكام ومشايخ العرب كثيرة»^(١٧). ورأى الشيخ تاج الدين الذاكر الذي «كان له الاعتقاد التام في قلوب الخاص والعام، وكان كثير الشفاعات عند السلطان والأمراء»^(١٨). والشيخ علي أبو خوزه الذي كان يضرب الأمراء في حضور جنودهم ولا يستطيع أحد منعه^(١٩). بل ورأى الشيخ أبو السعود الجارحي الذي «كانت له في مصر الكرامات الخارقة، والقبول التام عند الخاص والعام والملوك والوزراء، وكانوا يحضرون بين يديه خاضعين»^(٢٠). ورأى أيضاً علاقة شيوخه - الذين تتلمذ على أيديهم - بالحكام ومنهم شمس الدين الديروطي الذي سبق وأن أهان الغوري وأمرأوه جميعاً، والشيخ زكريا الأنصاري وغيرهم^(٢١).

إن ما سبق كله يعنى أن الماضى حمل فى طياته نوعاً من العلاقات بين المتصوفة والسلطة فى بعض الأحيان، وفى أحيان أخرى يعنى أنه كانت هناك قطيعة. وفى كل الأحوال كان الماضى يعنى تعالياً هائلاً من المتصوفة على السلطة، سواء فى العلاقة أو الخطاب. ولا يجب أن نأخذ كل ما ذكره الشعرانى على محمل الصدق دائماً. فالشعرانى لم يكن مؤرخاً، بل كان صوفياً يكتب عن مشاهير التصوف فى عصره وفى العصور السابقة، والذين أراد أن يُظهرهم فى صورة رائعة. ومن ثم فبعض ما أورده الشعرانى قد حدث فعلاً، فى حين أن بعضه لم يحدث فى الأساس، أو على الأقل لم يحدث. كما أورده وإن كان يحمل قدرًا من الحقيقة. وفى كل الأحوال فإن المتصوفة أرادوا لتلك الأمور أن تكون قد حدثت بالفعل، وكان «عقلهم الجماعى» مُستعداً دائماً للإحتفاظ بما حدث - أو حتى بما لم يحدث - وتضخيمه، بل وخلقه خلقاً أسطورياً فى حالة عدم وقوعه فى الحقيقة.

وما سبق أيضاً يوضح افتتان الشعرانى التام بما قرأ وسمع ورأى، وأنه كان لديه تراثاً هائلاً عن علاقة المتصوفة بالسلطة وخطابهم تجاهها، وأن هذا التراث شكّل جزءاً مهماً من وعيه السياسى، لاسيما فى ظل الجو الذى عاش فيه، والذى اتخذ بعض شيوخته فيه موقفاً متشدداً تجاه المماليك وحكمهم.

فعندما يتحدث عن رؤية «الأولياء الصالحين» لرسول الله (ص) فإنه يجعل ذهاب هؤلاء الأولياء إلى الحكم، بما يحجب رؤيتهم للرسول (ص) على اعتبار أن هؤلاء الحكم من «الظلمة». وهو يضرب الأمثلة على ذلك، بما حدث للشيخ جلال الدين السيوطى. لقد قصده أحد الأشخاص للشفاعه له فى أمر، فما كان من الشيخ إلا أن رفض قائلاً: - وذلك من واقع خطاب السيوطى، الذى يذكر الشعرانى أنه قرأه عند أحد أصحابه - «ولولا خوفى من احتجابه صلى الله عليه وسلم عنى بسبب دخولى للولاء، لطلعت القلعة وشفت فيك عند السلطان» (٢٢). أما الشيخ «محمد بن زين» فقد ذهب إلى حاكم النحرارية فى شفاعه لأحد الأشخاص «فلما دخل عليه، أجلسه على بساطه، فانقطعت عنه الرؤية. فلم يزل يتطلب من رسول الله (ص) الرؤية حتى قرأ له شعراً، فترأى له من بعيد. فقال : تطلب رؤيتى، مع جلوسك على بساط الظلمة! لا سبيل لك إلى ذلك». وهكذا فإن الحكم المماليك عند الشعرانى هم من «الظلمة».

ويزداد هذا الأمر وضوحاً عندما نتذكر موقف الشعراني من عدم المرور تحت المظلة التي أنشأها الغورى. لقد تحدثنا عن تلك القضية من قبل بخصوص ما يتصل منها بالسلطان فقط، لكن هناك بها ما يتصل بمن دونه. ولعل في ذكر الإقتباس كاملاً ما يوضح الأمور. لقد قال: «وكننت لا أمر فى ظل عمارة أحد الولاة. ولما عمل السلطان الغورى السباط - الذى بين مدرسته وقبته الزرقاء - كنت أدخل من سوق الوراقين وأخرج من سوق الشرب، ولا أمر تحت ظله. وكذلك الحكم فى جميع عمارات الظلمة والمباشرين والأمراء وأعوانهم. وكننت لا أكل من شئ إلا بعد تفتيشى فيه غاية التفتيش، ولا أكتفى فيه برخصة الشرع» (٢٤).

إن ما سبق يوضح من جديد أن الكثير من رموز السلطة - وربما كلهم - فى العصر المملوكى عند الشعراني كانوا من «الظلمة» الذين يجب عدم الذهاب إلى مجالسهم، حتى لو إتصل الأمر بقضاء مصالح الناس، كما أنهم بمن يجب الحذر من طعامهم وشرابهم فى الدنيا، خوفاً على الآخرة ومنها. وهنا قد يتساءل المرء: لقد أورد الشعراني العديد من الأحاديث فى كتابه «البدر المنير» تتصل بذلك، فهل إنطبقت هذه الأحاديث على رموز السلطة فى هذه الفترة؟ ربما (٢٥)، خاصة وأن فتوى السيوطى - والتي نقلها الشعراني وأخذ بها - جعلت هؤلاء «ليس لهم من المذاهب سوى الاسم» (٢٦).

بيد أن ما سبق لا يعكس إلا وجهاً واحداً للصورة. فهناك بعض الإشارات المهمة التى أوردها الشيخ عن احترامه وشيوخه لرموز السلطة فى العصر المملوكى، بل وتعاونهم معهم أحياناً. فالشيخ محمد السروى (ت ٩٣٢ هـ / ١٥٢٥ م) كانت له علاقة تعاون مع القاضى أبو البقاء بن الجيعان، لاسيما فى القيام بمهام «الزاوية الحمراء» (٢٧). والسروى لم يتردد فى مساعدة أحد الوزراء - وهو شمس الدين بن عوض - عندما تعرض لغضب السلطان الغورى. هذا وإن كان ابن عوض قد رفض إعطاء السروى ما طلبه منه، ومن ثم تخلى عنه الشيخ (٢٨)!! ولقد ذكر الشعراني تلك العلاقات وذلك التعاون مؤيداً له.

والشعراني نفسه يتحدث عن احترامه للقضاء، منذ شبابه - أى منذ العصر المملوكى - وإن رأى أنهم أقل مرتبة فى «التدين» من المتصوفة، لأنهم يأكلون ويشربون من أطيب الطعام والشراب، ويلبسون أحسن الثياب فليس عليهم حرج (٢٩). كما كان يرى أن القضية ليسوا لديهم القدرة آنذاك على إيذاء بعض المتصوفة، وأن العكس هو

الصحيح^(٣٠). وهو أيضاً ينقل لنا عن شيوخه ما قرئ فى ذهنه من دعوتهم لاحترام الحكام فى العصر المملوكى. فالشيخ الموصى «توفى نيف وثلاثين وتسعمائة» دعا لضرورة تعظيم الأمير على الفقير، لظهوره بالتصريف فى هذه الدار، بخلاف الفقير^(٣١). والشيخ على الخواص أيضاً «كان يُعظم العلماء وأركان الدولة، ويقوم لهم ويقبل أيديهم ويقول: هذا أدبنا معهم فى هذه الدار...»^(٣٢).

ولقد ضرب الشعرانى مثالين عمليين على ذلك من العصر المملوكى. أما المثال الأول، فهو للشيخ عبد القادر الدشوطى، الذى كان إذا رأى أحداً من جند السلطان «أقبل عليه، وضمه إلى صدره، دون أن يفعل ذلك مع الفقير». ومرة أخرى فقد كان تبرير الدشوطى - كما نقله الشعرانى وأخذ به - فى مواجهة المُعترضين على ذلك هو «إن هؤلاء الجند يظلمون الناس ويؤذونهم، فننظر لهم بالود والمحبة لقبول شفاعتنا فى المظلومين عندهم. وأما الفقراء، فالتناس أمتون من شرهم»^(٣٣).

وأما المثال الآخر فهو للشيخ علي الخواص، الذى رأى المحتسب - بركات بن موسى - ماراً عليه، فمال على ركبته وقبلها. وعندما أنكر البعض على الشيخ ما فعل، كانت إجابته: «إنما قبلت ركبته أدياً مع الله تعالى الذى ولاء وجعل الناس يسمعون قوله. فإذا خفت البضائع من السوق، يبعث مناديه ينادى للناس الذين يحتكرون الطعام عن المحتاجين: أخرجوا ما عندكم، فيُخرجون البضائع حتى يمتلئ السوق. أفتقدر أنت يا فقيه على مثل ذلك»^(٣٤).

والشعرانى نفسه عند تناوله لقضية «العمل بالكيمياء» لقلب المعادن الرديئة إلى معادن نفيسة، إنما يُحذّر المتصوفة من الإقدام على ذلك خوفاً من «الحكام الذين ربما نفوهم أو قتلوهم لهذا السبب. ومصطلح الحكام هنا - ومن خلال الأمثلة التى ضربها - ينطبق تماماً على العصرين المملوكى والعثمانى، وهو ما يعنى فى النهاية أن الشيخ كان يخشى الحكم المملوكى ويخافه أيضاً»^(٣٥).

وأخيراً فإن دعوة الشعرانى نفسه لاحترام الحكام وتقدير أيديهم «ولو جاروا» إنما تنطبق على العصرين المملوكى والعثمانى. أما العلة فى ذلك عنده فهي «لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام السيادة علينا فى دار الدنيا»^(٣٦).

وهكذا يتضح لدينا أن خطاب الشعرائى لم يكن أحدى اللغة أو اللهجة تجاه رموز السلطة فى مصر فى العصر المملوكى. فتارة أخذ خطابه لغة التعالى تماماً، وتارة أخرى أخذ لغة الإحترام واللين. بيد أن ثمة سؤال يُمكن طرحه هنا وهو: لماذا هذه الإزدواجية، بل والتناقض فى الخطاب تجاه رموز السلطة فى العصر المملوكى؟ الواقع أن ذلك ربما يعود إلى عدة أمور هى كما يلى :-

أولاً : أن نسبة ليست بالقليلة من الممالك - من رموز السلطة فى العصر المملوكى - قد استمرت فى العصر العثمانى. صحيح أن نفوذ الممالك قد تراجع - على سبيل المثال - أمام العثمانيين، ففقدوا الكثير من الوظائف المهمة - وعلى رأسها منصب السلطان - لكنهم لم يتركوا السلطة بالكُلّية، وهذا أمر جد مهم. فالغورى قُتل أو مات، وطومان باى سُتق، ومات أو قتل معهما عدد ضخم من الممالك، ورغم ذلك بقى معظم الممالك أحياء، وسيطروا على وظائف مهمة أيضاً، ومن ثم كان علي الشعرائى أن يراعى هذا الأمر.

ثانياً : أن العديد ممن استمروا فى السلطة فى العصر العثمانى - سواء من الممالك أو من المصريين - كانوا: إما أصدقاء للشعرائى، أو أتباعاً له. وهكذا نجد يتحدث عن علاقته بالأمير جانم الحمزاوى، وشيوخ العرب ابن عمر وابن بغداد. ولا يمكن تجاهل القاضى عبد القادر القادرى، الذى أنشأ له الزاوية ورصد عليها الأوقاف. ألم يكن من الضرورى أن يكون لذلك أثره على خطاب الشيخ ١٩.

ثالثاً : أن العصر المملوكى رغم كل مساوئه، كان - من وجهة نظر الشعرائى - أفضل من العصر العثمانى. فهو العصر الأقل ظُلماً وقسوة، والعصر الذى شهد مولده وصبايه وشبابه، والذى عاصره جده على الأنصارى وسيد خضر وشيوخه العظام. وهو العصر الذى كان للمتنسوفة فيه نفوذاً واضحاً على رموز السلطة. و هكذا فإذا كانت إحدى وسائل الشعرائى لتسيير أموره فى العصر العثمانى هى الذم فى العصر المملوكى، فإن قدراً كبيراً من «الحنين» أو «الترحم» على ذلك العصر بقى يشده إليه، ويظهر بين الحين والآخر فى ثنايا كتاباته وخطابه.

رابعاً: أن السنوات الأخيرة فى عمر الدولة المملوكية قد ارتبطت عند الشعرانى بفترة «مجاهدات» صوفية قاسية من أجل تثبيت أقدامه فى «الطريق». وهكذا فقد نظر للحياة وقتها نظرة مُغايرة لنظرتِه إليها فيما بعد. وعلى سبيل المثال، فقد زاره بعض المباشرين والأمناء والتجار آنذاك، وعرضوا عليه الأموال، ولكنه رفضها. إذن فأراء الشعرانى فى تلك الفترة كانت «متشددة» إلى حد ما. وإذا كان التشدد قد طاله نفسه فى ممارساته الصوفية، حيث كان يشدُّ عنقه بحبل إلى سقف الخلوة لثلا ينام فى الليل، ويمتنع عن الأكل لأيام عديدة^(٣٧).. فمن الطبيعى أن تطال أحكامه على تلك الفترة غيره من «الظلمة» آنذاك. بيد أن الشيخ قد قلل من تشدده فيما بعد، بعد انتهاء فترة المجاهدة. ومن ثم عادت أحكامه لتتخذ شكلاً أكثر اعتدالاً.



لم يخل خطاب الشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى من التناقضات أيضاً. فهو فى بعض الأحيان متعالياً عليهم، وفى أحيان أخرى مُحابياً لهم ومتقرباً. هذا وإن كان قدر المُحابة والتقرب هنا أكبر بكثير من التعالى، وبشكل مُختلف إلى حد كبير عن العصر المملوكى. وهذا ما يمكن رصده فى العديد من الأمور.

أما خطاب التعالى، فيتضح من كون مؤلفات الشيخ تُعج بمصطلح «الظلمة»^(٣٨) باعتباره أهم صفة استخدمها لوصف رموز السلطة فى العصر العثمانى خاصة. إنه يعنى بذلك كل الحكام بدءاً من الباشا، مروراً بالأمراء العثمانيين والماليك والقضاة والمباشرين وشيوخ العرب وغيرهم، وصولاً إلى أدنى مستوى للسلطة مثل الخفراء، وهو ما سنراه بجلاء فى الصفحات التالية.

والحقيقة أننا لا ينبغي لنا أن نبالغ فى استخدام الشيخ لهذا المصطلح. فمن ناحية كان المؤرخون كثيراً ما يستخدمون هذا المصطلح لنقد الحكام، بل ولقد استخدم الحكام أنفسهم هذا المصطلح أحياناً لتوصيف حالتهم^(٣٩). ومن ناحية أخرى كان استخدام الشعرانى للمصطلح إنما يدور فى إطار «الخطاب العام». فهو فى «خطابه السياسى» الواقعى لم يتهم أحداً بعينه من الحكام بأنه ظالم فى واقعة أو حادثة معينة، فى حين استخدم المصطلح كثيراً بشكل تعميمى وفى إطار خطاب صوفى مثالى.

لقد دعا الشيخ منذ فترة مبكرة من العصر العثماني إلى ضرورة عدم التقرب من الأمراء أو تقريبهم «إلا لمصلحة» يراها المتصوف في ذلك. وإذا كان الشيخ لم يوضح طبيعة تلك «المصلحة» التي تُبَيِّح التقرب أو التقرب، فإنه أوضح السبب في دعوته. فهو يرى أن رموز السلطة «أركان الدولة» لا يتقربون إلى المتصوفة إلا لمصلحتهم «لأن الغالب عليهم أنهم لا يحبون فقيراً اعتقدوه، إلا لمصلحة نفوسهم الدنيوية. ولا يطعمونه لقمة أو يكسونه جبة، إلا ومحتها كذا كذا بلية. وأقل ما هناك أنهم يطلبون من ذلك الفقير رد البلايا والمقدرات النازلة عليهم من سوء أعمالهم، مع عوجهم وظلمهم للعباد ليلاً ونهاراً. ويقولون للفقير: ياسيدى الشيخ: الحملة عليك. فيتحنى لذلك، ويدخل في الحملة، معارضاً للأقدار الإلهية. فيما يُقبل، وإما يرجع البلاء عليه عقوبة له. وأما إذا عزل أحد من ولايته وعليه مال للسلطان، فهي الداهية العظمى على الفقير والجيران والمعارف، لاسيما إن هرب. فإنهم يسحبون الفقير ويقولون: أين فلان، وأين ودائعته التي أودعها عندك، ويبهدلونه غاية البهذلة، لاسيما إن كان الفقير قبل هديته أو أكل من سماطه»^(٤٠).

والواقع أن الإقتباس السابق مهم لفهم حقيقة «الخطاب المتعالى» للشعراني، ووضعه في إطاره الصحيح. فالشيخ «يبيح» التقرب من رموز السلطة وتقريبهم إذا كانت هناك مصلحة للمتصوفة في ذلك. لكنه يحذر ولا «يبيح» العكس. وإذا كان الأمر بذلك يدور في إطار المصلحة والنفعية، فإنه يدور أيضاً في إطار الحذر والخوف من التقلبات السياسية، ومن السلطة الأعلى خاصة.. أى السلطان، وهكذا لا يمكن فهم الخطاب في سياق التعالى فقط.

لقد استمر خطاب التعالى عند الشيخ طوال حياته خطاباً مثالياً في شكله، متناقضاً في مضمونه، حمالٌ أوجهٌ في تفسيره. ففي كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» والذي انتهى من تأليفه في حوالى سنة ٩٣٦ هـ - يورد الشيخ العديد من الأحاديث المروية عن الرسول (ص) والتي تدعو إلى عدم تردد العلماء على الأمراء، وهو في ذلك يبدو مثالياً تماماً في طرحه للمقضية^(٤١). لكنه في كتابه «تنبيه المغترين» - أى بعد سنة ٩٦٠ هـ - نراه وقد جعل من أخلاق المتصوفة «كثرة الخط على أصحابهم إذا خالطوا الأمراء». والعبارة هنا تفيد «عدم المنع»، بل «الخط» فقط، وهو ما يقلل عندنا من مصداقية صدق التبرة العالية لخطاب التعالى عنده. بيد أن ربط هذه الدعوة في وقتها بدم الشعراني لبعض شيوخ عصره، توضح لنا المزيد.

لقد أطلق هذه الدعوة - من جديد - فى وجه أولئك المتصوفة الذين اتخذوا - فى رأيه - من مكائتهم «شبكة يصطاد أحدهم بها الدنيا والمناصب»^(٤٢). فكان الدعوة فى أصلها لم تكن تعنى تعالياً مطلقاً من الشرعائى تجاه الحكام، بقدر ما كانت تمثل نقداً لازماً لبعض معاصريه، ربما فى إطار التنافس بينهم للإستحواذ على النفوذ والمكانة فى المجتمع ولدى السلطة.

وما يدعم ذلك، ما ذكره الشيخ بنفسه - بعد سنة ٩٦٠ هـ - أيضاً - من أنه تردد لبيوت الحكام. ولقد برر ذلك بأنه «لضرورة شرعية ترجح على عدم ترددي، بما ينفعنى أو ينفع أحداً من المسلمين»^(٤٣). فهو هنا لا ينفى ذهابه لبيوت ذوى السلطة من أجل قضاء مصالح «خاصة» به أولاً أو لغيره، وتلك هى «الضرورة الشرعية» التى طالما تحدث عنها. وما تريد التأكيد عليه هنا، هو أن الشرعائى فى الواقع لم ينقطع عن بيوت الحكام، فى حين أن خطابه المثالى والنظرى - خاصة ضد منافسيه - يفهم منه عكس ذلك. ولسوف نرى ما يؤكد ما نقوله هنا عند الحديث عن إرتباطه بالعديد من رموز السلطة.

على أية حال، ففى إطار مجموعة من القيود والمحاذير والتناقضات، سار خطاب الشرعائى المتعالى حول العلاقة برموز السلطة فى العصر العثمانى، وهو ما يمكن رصدده فى العديد من الأمور «الدعاوى». فعندما يتحدث عن «كراهته» التقرب من الملوك والأمراء، فإنه يربط ذلك بقوله «إلا إن أعطانى الله تبارك وتعالى الكشف التام، لعلمى بسمو مقامهم. فلا يكون شيتهم إلا على شاكلتهم فى العلو فى المقام على غيره»^(٤٤). لقد ذكر ما يؤكد ثقته بعلو مقامه، وأنه من أصحاب الكشف.. ومن ثم أباح لنفسه التقرب من الحكام، فى حين دعا غيره لخلاف ذلك!!^(٤٥).

وعندما يتناول التنافس بين المتصوفة على صُحبة أحد من «الولاة وأبناء الدنيا من حولهم البر والحسنة» فإنه يؤكد - بل ويفخر - بصداقاته للكثيرين منهم، وإن نفى عن نفسه «المزاحمة» على صُحبة حاكم^(٤٦). وعندما يتحدث عن اعتقاد «لأمراء وغيرهم» فيه وزياراتهم له، فإنه لا يتحدث عن «تحريم» ولكنه يتحدث عن «تقَرُّع منه، و ذلك «فتحاً لباب الراحة النفسى، وسداً لباب تنقيص أحد من إخوانى برفعتى فوقه عند ذلك الأمير». هذا بالإضافة إلى نفيه عن نفسه «التزلف إلى حاكم للحضور عنده»^(٤٧). وعندما

يتحدث عن حضور ذوى السُلطة إلى زاويته، فإنه يدعو لعدم «إظهار نظام الطريق» أمام أى «أمير أو كبير.. إلا بنية صالحة لعدم الرياء والسُّمعة؛ مثلما يفعله كثير من المُتمشيخين بالنصب، إذا زارهم الأمراء»^(٤٨). وعندما يتحدث عن زيارة المتصوفة للحكام «الظلمة» فإنه لا يمنع ذلك، بل يقول بأن الأفضل «قلة العياده»^(٤٩).

وعندما يتناول مقولة المتصوفة الشهيرة «بئس الفقير بباب الأمير» فإنه ينقل عن شيخه الخواص قوله: «هذا فى حق من يأتى الأمير يسأله فى الدنيا. فإن كان لشفاعة ونحوها، فنعم الفقير بباب الأمير»^(٥٠). وعندما يتحدث عن أن من علامات قيام الساعة «هلاك الرُوعول وظهور التحوت».. فإنه يُلحق ذلك بالقول: «قال العلماء: وقد وُجدت هذه العلامات، وصار الولاة لا يسمعون موعظة، ولا ينزجرون عن معصية، صُم عن استماع الحق، بُكم عن التكلم به، عُمى عن الإبصار له». لقد قال الشعرانى ذلك، ولكنه قدم له بقوله «قال العلماء»، وهو بذلك لا ينسب القول لنفسه فقط، بل إلى غيره. ثم اختتم ما سبق بالدعاء لولاة الأمور «فالله تعالى يُلطف بنا وبولاتنا»^(٥١). وعلى أية حال فقد كان الشيخ كثيراً ما يدعو الله للعفو والصفح عن حكام عصره^(٥٢).

وعندما يُحذّر من أكل طعام الأمراء والمباشرين والقضاة وغيرهم من الحكام، فإنه يُبيح ذلك «بعد التفتيش» لمعرفة ما إذا كان صاحبه ظالماً أم عادلاً^(٥٣). وعندما يتحدث عن موقفه من لحوم الأضاحى التى ترد للزوايا من الحكام، فإنه لا يرفض قبولها بشكل مطلق، وإنما يقول بقبولها، ثم التصرف فى لحومها بما يراه الشيخ مناسباً «بقصد نفع أصحاب تلك الضحية»^(٥٤). وعندما يدعو لعدم «تلقين الذكر» لأى أمير أو شيخ عرب طلب أن «يتلمذ».. فإنه يعود للقول بإباحة ذلك «إن علمت منه الصدق الحامل له على فعل ما أمرته به، واستعمال ما أصفه له من الدواء»^(٥٥). وعندما يُهاجم القضاة بسبب ظلمهم، وعدم قيامهم فى أحكامهم بما يُوافق الشريعة، وأخذهم الرشاوى.. فإنه يلجأ للتعميم ويقول بأن «بعضهم» قد أصبح عنده «فرقة الدين»^(٥٦). وعندما يدعو المتصوفة إلى عدم تولي مناصب القضاء أو وظائف «الأمانات»، فإنه لا يجعل الدعوة «مفتوحة» أو مُطلقة، بل يُبيح ذلك للواحد منهم «إن تعيّن عليه ذلك شرعاً، أو يكون مكرهاً فى ذلك»^(٥٧).

والأمر الجدير بالملاحظة والإشارة إليه هنا، هو أن مؤلفات الشعراني التي كتبها في الربع قرن الأخير من حياته، هي المؤلفات التي أودعها جُل خطابه السابق، وهذا بطبيعة الحال يتناسب ونمو مكانة الشيخ الصوفية والإجتماعية، بخلاف ما كان عليه في مؤلفاته الأولى التي حملت قدراً أقل من التعالي و«المناورة».

وفى كل الأحوال فلا بد من إدراك حقيقة مهمة، وهي أن الشعراني - في كل تصرفاته وخطابه تجاه رموز السلطة - إنما استند على مقولة مهمة آنذاك، وكانت لها إنعكاساتها المؤثرة على علاقة الحكام بالمتصوفة. لقد شاع في عصره أن المُتَمَنِّين للصوف ينقسمون إلى فريقين رئيسيين: فريق مُدَّعٍ في تصوفه، وذلك من أجل الحصول على مكاسب إجتماعية واقتصادية «دنيوية»؛ وفريق مخلص في تصوفه. وأن الصوفي الحقيقي «إذا عُرِفَ بالزهد في الدنيا، عظمه الناس والملوك ضرورة» (٥٨).

ولقد بذل الشعراني كل ما في وسعه، من أجل إثبات إلتزامه إلى الفريق الثاني، ونجح في ذلك إلى حد بعيد (٥٩). ومع الفريق الثاني نعثر على العديد من رجال التصوف الذين حظوا بقدر غير قليل من احترام السلطة (٦٠). وهناك الكثير من الأمثلة التي أوردها الشيخ وتؤكد ذلك، مثل الشيخ على البرلسي (٦١) والشيخ محمد الشناوي (٦٢) والشيخ عبد القادر السبكي (٦٣).

لقد انتمى الشعراني لهذا الفريق من المتصوفة، فكان أن حصل على الكثير من احترام رموز السلطة. وفي هذا الإطار - وفي إطار كل ما سبق قول أيضاً - يُمكننا أن نُفسر ما سطره بقدر من الفخر والتعالي المحسوب عن «عدم خوفى من أحد الولاة، بسبب كلام نقله لهم بعض الحسدة في حقهم عنى أو نحو ذلك، إلا إن كان الخوف منهم يرجع إلى الخوف من الله عز وجل، كما إذا خِفت من الله تبارك وتعالى أن يُسلطهم على بذنوبى» (٦٤).

إن عدم الخشية هنا مُطلقة في بداية العبارة، لكنها غير مطلقة في نهايتها. عدم الخشية مرتبط بوشاية «الحسدة» الذين قلنا أنه رتب جيداً أموره تجاههم، وذلك فيما يتصل بعلاقته مع الحكام. أما الخشية فمن «الذنوب» التي مصدرها عنده هو «حب الدنيا». وهنا نجد يقول: «وأنا أعلم من نفسى أنها لا تحب الدنيا، وليس فيها بحمد الله تعالى إلا محبة الله عز وجل، ومحبة رسوله (ص) ومحبة الأولياء والصالحين.. وساكن البيت يحيمه من كل ظالم» (٦٥). فكان الشيخ أيضاً قد استند في عدم خشيته من الحكام إلى أنه من الصوفية الحقيقيين والمخلصين.

وفى الإطار نفسه يمكننا أن نتناول ما ذكره الشعرائى عن فلسفته فى رؤيته أو مشاهدته «لأصل ولادة الزمان حال ولايتهم وضمخامتهم.. فأشهد الأمير تريباً حال رؤيتى له أميراً، وتارة أشهده نطفة أو علقة أو مضغة، أو عبداً مملوكاً لا يقدر على شىء فى حال رؤيتى له أميراً». إن التعالى فى الخطاب يبدو واضحاً عندما يلحقه بالقول: «وهذا مشهد عظيم عزيز، قل أن يقع لأحد من الأقران». وكذا قوله: «فعلّم أنى لا أشهد أصله فقط، ولا امرئه فقط، بل أشهدهما معاً فى أن واحد يعينين مختلفتين. ولم يزل الأسافل ترتفع فى الأرض قديماً وحديثاً، فضلاً عن الأشراف.. ومن هذا المشهد زهد فى الدنيا من زهد، وقالوا أف لدنيا سبقنا بها هؤلاء السفلة.. فعلم من جميع ما قررناه أن كل من تأمل الخلق على اختلاف طبقاتهم، وجدهم تريباً يتكلم، ويشنق، ويقتل، ويؤلى، ويعزل، ثم ينزل التراب تحت الأرض؛ من سلطان وأمير وقاض ووالى، والكبراء لله رب العلمين» (٦٦).

والواقع أن الشعرائى يبدو فى هذا الاقتباس وكأنه وضع يده - وبشجاعة - على عدة أمور مهمة للغاية، فى إطار تفسيره الصوفى للأمر. فمن يحكمون مصر آنذاك ويتحكمون فى أهلها وشرفاتها - ومنذ وقت طويل - هم مجموعة من «الأسافل». ولقد أدى هذا الوضع إلى زهد الكثير من الناس، بعد أن ضاقوا بحياتهم ولعنوا دنياهم. إن الشيخ يبدو بوضوح هنا باعتباره أحد الناقمين، الذين قالوا «أف» على الدنيا. بيد أن تلك النقمة فى الحقيقة لم يعكسها خطابه، ولم تنقلب لديه إلى اعتراض صريح وعالى الصوت ضد ما كان يحدث آنذاك. إن ما حدث لم يتعد محاولة لتبرير الأمر فى النهاية، من خلال منظور أخروى فح. فالجميع - من سلطان ووالى وأمير وقاض - من تراب جأوا وإليه سيعودون، وسيجزى الله فى الآخرة الجميع كل بما عمل. إنه تفسير وخطاب لا يوجد به من الجديدي، اللهم إلا من حيث كون الشيخ قد استعمله لتبرير الواقع الذى عاشه مع غيره من المصريين، ناهيك عن أنه - فى إطار ذلك كله - لم ينس أن يعود لتأكيد تعظيمه للولادة «أدباً مع الله الذى ولاهم علينا» (٦٧).

ولا يمكن أن نختم الحديث عن «خطاب التعالى» عند الشيخ دون أن ننوه بتطويره لموقفه من الحكام «الظلمة». لقد عرضنا لموقفه «المتحفظ» تجاههم فى بداية العصر العثمانى. لكننا نجد بعد سنة ٩٦٠هـ. وقد أصبح خطابه إليهم أقل فى تحفظه وتعالىه. فهو يتحدث عن أنه «لا يجوز للمريد أن يعتقد فى عاص الإصرار على معصيته أبداً». ثم

يدعم ذلك بقول الفقهاء : «إن الظالم إذا أخذ من أحد دراهم ثم توارى عنا بحائط مثلاً، يجوز لنا الأكل مما رأيناه فى يده. ولا يجوز لنا ظن استصحاب تلك الدراهم، فيفتى بحرمة الإنتفاع بها، إلا على وجه التورع فقط، إحساناً للظن بذلك الظالم المسلم» (٦٨). إننا هنا أمام موقف مختلف للشعرانى تجاه الحكام. فهو يبيح الأكل من أموالهم بأكثر مما كان من قبل، ويحسن الظن فيهم، ويأخذ بأراء الفقهاء فى القضية، وكلها أمور تحمل جديداً فى فكره وخطابه. بيد أن الشيخ لم يكتف بما سبق، بل تجده وقد كتب «إن لله تعالى عبداً لا تضرهم المعصية، أى لعدم إصرارهم عليها. ففعل ذلك العاصى أو الظالم يكون منهم» (٦٩). وأحسب أن ذلك يوضح لنا تراجع خطاب التعالى للشعرانى تراجعاً ملموساً عما كان عليه من قبل، نتيجة تغيير الشعرانى نفسه لبعض آرائه النظرية لتتواءم مع الواقع الشخصى له فى علاقته بالسلطة.

صفوة القول أن هناك خطاباً متعالياً للشعرانى تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى، لكنه كان خطاباً محاطاً بالحدود والمحاذير، ولم يصل لحد الصرامة ولا المواجهة المباشرة. إنه خطاب ينقد السلطة فى مصر مع الحرص على الإحتفاظ بخط الرجعة، وعدم إحداث قطيعة معها. وهو خطاب يناقش أمور الدنيا بأدوات دينية / صوفية لا يمكن العقاب عليها، ويستغل ما وقر فى أذهان الحكام عن أولئك الصوفية «الحقيقيين».

لقد ظهر الشعرانى فى هذا الخطاب باعتباره الشيخ صاحب المكانة الإجتماعية البارزة؛ والصوفى المتدين الذى لا تشغله إلا أمور الآخرة، فى مقابل رجال الدنيا الجشعين، الذين لا بد من تذكيرهم بعقاب الآخرة، ونهيههم عن المنكر بالقلب دائماً وباللسان أحياناً، وفقط. ومن الواضح أن هذا الخطاب كان يتصف أحياناً بنوع من الجرأة والشجاعة النسبية، لكن ذلك كله كان فى إطار التعميم والمناورة. وفى كل الأحوال كان خطابه هذا أقل حدة من خطابه لرموز السلطة فى الدولة المملوكية، بل وللسلطان المملوكى، ومن ثم فإنه لا يُقارن بخطابه للسلطان العثمانى. فرموز السلطة فى مصر هم من البشر، الذين قد يُخطئون ويمكن نقدهم والتعالى عليهم فى حدود مُعينة. أما السلطان العثمانى فهو «ظل الله على الأرض»، لا يُخطئ، ولا يمكن نقده بأى حال من الأحوال. لقد طبق الشعرانى مفهومه للسياسة تماماً فى مستويات خطابه السابق، واللاحق أيضاً.

وعلى الرغم من أن ما سبق يمثل خطاب الشعرائى المتعالى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى، والذى طالما التفت إليه الكثير من الباحثين والكتّاب، فإن هناك خطاباً آخر اختلف كثيراً فى فحواه ووسائله ومفرداته. إنه خطاب الخضوع والمُحاباة والمُراءاة، من أجل إقامة علاقات طيبة مع رموز السلطة. ولقد اقترب هذا الخطاب أحياناً من خطابه للسلطان العثمانى، أو انبثق منه. وكان فى مجمله خطاباً يميل إلى التعامل مع الواقع بشكل عملى وينبثق منه، وإن لم يُهمَل استخدام البُعد الدينى / الصوفى.

لقد أعلن الشيخ - ومنذ بدايات الحكم العثمانى - بُعده عن أمور الحكم وشئون الحكام (٧٠) وهو ما أوضحناه من قبل (٧١). وأحسب أن هذا الخطاب كان مُفيداً للغاية له فى علاقته بالسلطة فى مصر، مثلما كان مُفيداً له فى «علاقته» بالسلطان. لقد كانت هناك حدوداً للمتصوفة وغيرهم، وكان عليهم ألا يتعدوا تلك الحدود لما لذلك التحدى من مخاطر. ولقد كانت حادثة الشيخ «أبرك الرومى» وغيرها أمثلة جيدة على ذلك. فقد حاول الشيخ أبرك أن يتدخل فى أمور الحكم، وأن يُوقع بين خاير بك «ملك الأمراء» وبين الأمير قاتبى الدوادار، فحدث له ما لا تُحمد عقباه. لقد صُرب «بالمقارع»، وكاد أن يُسْتَق. كل ذلك لأنه «كان عنده نخسر زائد فى الأكابر» (٧٢).

عاصر الشعرائى تلك الحادثة وغيرها من الحوادث التى سبق أن تحدثنا عنها، و كان على وعى تام بالأسباب والأخطار التى تترتب عليها. ومن ثم فقد أقر الإبتعاد عن التدخل فى شئون السلطة، أو التظاهر بمظاهرها، بل وجاء خطابه آنذاك ليتناسب مع الواقع العام فى مصر، وكذا وضعه الشخصى فى السنوات الأولى من الحكم العثمانى. وهكذا فقد حمل خطابه الكثير من الأمور والمقولات ذات الدلالة فى ذلك. فهو يتحدث عن عدم تمكنه لأحد من المريدين «الإخوان» بالسير بين يديه إذا ذهب لقضاء بعض المصالح، اللهم إلا استعانت به يقرود له الدابة، لثلاً تُراحم المارة فى الشوارع وتصددهم. وهو يُبرر السبب فى ذلك بالقول: «ولعمرى لا يليق الركوب بالحشم إلا لولاة الأمور، الذين يردعون الفسقة والمتبردين. وأما الفقير فمن شأنه أن يكون أضعف من ناموسة أو دودة» (٧٣). كما دعا لضرورة عدم مبالغة المريدين فى تعظيم شيخهم «والا خيف عليه النفى والإخراج من ملكة السلطان بحكم القانون» (٧٤).

أما المقولات التى ردها فمناها: «عليكم يحسن الظن فى شأن ولاة أمور المسلمين، وإن جاروا. فإن الله لا يسأل أحداً قط فى الآخرة لِمَ حسنت ظنك بالعباد». ومنها: «كفوا غضبيكم عمن يسئ إليكم، لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم»^(٧٥). إضافة إلى ما سبق، فقد أورد الشعرانى قول ابن عباس رضى الله عنه «كان الرسول صلى الله عليه وسلم يقول: من عصى أميرى، فقد عصانى. ومن أطاع أميرى، فقد أطاعنى»^(٧٦). كما ردد كثيراً قوله تعالى «وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(٧٧).

وإذا كان الشعرانى من أهم أتباع ومُناصرى ابن عربى فى مصر آنئذ، ومن ثم كان متبعاً لأرائه، فإننا نجد أنه قد اختلف معه - وهذا من الأمور النادرة - فى قضية احترام الحكام. فابن عربى رأى ضرورة احترام الصوفية للصوفية (الفقراء للفقراء) أكثر من احترامهم للملوك والأغنياء. أما الشعرانى فقد رأى خلاف ذلك. ففى تعقيبهِ على تلك القضية، نراه يتحدث عن ضرورة أن يُنزل الصوفى الناس فى منزلتهم التى هم عليها، وأن يحترم الحكام والأغنياء، وأن يُقبل عليهم بما يشرح صدورهم. فإن هو فعل ذلك أصبح «حكيم الزمان».

لقد استعان الشيخ فى ذلك بتفسير شيخه الخواص من أنه «إذا عُوتب أحد العارفين على إقباله على الأغنياء، فليس ذلك من أجل تظاهرهم بالغنى، وإنما لعله أخرى. فُعَلِمَ أنه لا ينبغي القياس على هذا العتاب وطرده فى حق الأغنياء مطلقاً، فإن ذلك مزلّة قدم عن الشريعة». وهكذا ينتهى الشعرانى إلى القول بأن «تعظيم العارف للملوك والأمراء والأغنياء، إنما هو من تعظيم الرب جل وعلاه»^(٧٨).

أما الآداب التى تعلمها الشعرانى وأراد أن يتعلمها المريدين، فقد عبّرت عن خطاب مُطيع وخاضع إلى حد الإستسلام أيضاً. ومن تلك الآداب قوله: «أخذ علينا العهود أن نقوم لحكامنا إذا وردوا علينا، ونقبل أيديهم ولو جاروا.. و ذلك لأن الله تعالى جعل لهؤلاء الحكام والعلماء السيادة علينا فى دار الدنيا. والذى ينظر إليهم ما ينظر إلى مثلنا، حتى لو قلنا للناس اجعلونا فى التعظيم كالأمير الفلانى أو المحتسب، سخروا منا ونسبونا إلى الجنون»^(٧٩).

من كل ما سبق يبدو لنا أن الشعرانى فى خطابه عن السلطة فى العصر العثمانى، كان مُطيعاً لها تماماً، حتى لو كانت هذه السلطة جائرة فى أحكامها!! ولقد جمع الشيخ كل ما فى استطاعته من تراث شيوخه المؤيدين فى آرائهم لرأيه، وأخذ بأقوال الفقهاء،

بل واختلف مع ابن عربى.. كل ذلك من أجل تأييد رأيه فى ضرورة احترام الحاكم و تعظيمه. وإذا كنا قد لاحظنا على «الخطاب المتعالى» من قبل أنه لم يكن مطلقاً فى أى مبدأ من مبادئه، فإننا نلاحظ أن الخطاب هنا مطلق تماماً ولا توجد أية محاذير أو حدود تحده.

إن الحاكم الوحيد الذى يدعو الشعرانى إلى التقليل من تعظيمه، هو ذلك الذى عزل من وظيفته. وهكذا نلجده يكتب قائلاً: «أخذ علينا العهد أن تنقص من تعظيم من عزل من ولايته عن تعظيمه قبل العزل منها، سواء كانت تلك الولاية دنيوية أو أخروية. ومتى عظمناه بعد العزل، استلب قبل حرمانه أسعنا الحكمه، ونقص من مقدارنا بقدر ما رفعناه إليه من غير استحقاق. إذ التعظيم حقيقة، إنما هو للرتب لا للذات... فعلم أن التعظيم يزيد وينقص بلبس خلعة الله ونزعها قياماً بواجب الرتب» (٨٠).

وهكذا يتضح مرة أخرى أن الشعرانى كان يعظم الحاكم تماماً، و «يقلل» فقط من تعظيمه لكل من عزل من السلطة؛ أو لنقل بأن ذلك التعظيم كان ينحدر فقط إلى «إحترام» وليس أقل من ذلك، وتلك كلها أمور تتناقض مع قول القائلين بعدم احترام الشيخ للحكام.

بيد أن الأمر الآخر الذى يجب ملاحظته، هو أن تعظيم الشيخ للحكام إنما كان يعود إلى أن الواحد منهم قد «لبس خلعة الله». إذن لقد حول الشيخ القضية برمتها إلى قضية ذات مغزى دينى بحت، رغم أنه يتحدث عن سلطة «زمنية». وأحسب أنها فتوى عظيمة الخطر فى حينها، وفى أى حين آخر. فبقدر ما كان هذا الخطاب مربحاً للشعرانى فى علاقته بالحكام، فإنه كان دعوة للمجتمع «للتسليم» للحكام تماماً، وذلك فى ضوء تأويل أن «أولى الأمر» هم الحكام، وأن طاعة أولى الأمر هى من طاعة الله، ولأنه سبحانه وتعالى هو الذى جعل الحكام حكاماً، وأن عزلهم أو توليتهم إنما هى «أقدار إلهية» بدون أى تدابير أو تدخلات من البشر، اللهم إلا السلطان الذى هو «ظل الله فى الأرض» والذى كان يلبس - ووفقاً لتفسير الشعرانى السابق - أهم خلق الله للحكام.

استمر الشعرانى على خطابه هذا طوال عمره، وهذا ما يتضح من كتاباته المتأخرة، وإن خفت لهجة المحاباة إلى حد ما، بالقياس إلى كتاباته الأولى التى وصلت إلى أيدينا. ولعل ما جاء فى كتاب «لطائف المنن» ليُعبّر عن ذلك تماماً إذا ما قارناه - على سبيل المثال - بما جاء فى كتاب «البحر المورود فى المواعيق والعهود». فهو يتحدث عن عدم وجود أحد من

«الزوالق» حوله. أما السبب عنده، فلأن «من مفاسدهم أنهم يطرون من يكونون حوله، ويُبَالِغون في تعظيمه ورفع مقامه على سائر فقراء بلده أو إقليمه، ويُقْبَلون يده ورجله، ويقفون بين يديه كما يفعل بالأمرء. فربما مال الفقير إلى ذلك وأعجب بنفسه، فهلك مع الهالكين»^(٨١). ويتحدث أيضاً عن كراهته أن يُكثِر أصحابه من اللغو عنده «جر قوافي الولاة وغيرهم»^(٨٢). وأحسب أن ذلك يُعبر - من جديد - عن حذر وحرص من الشيخ على الإستمرار في عدم التشبُّه بالحكام في أمر من الأمور لئلا يتعرض للمساءلة، وهي كما نرى دعوة مُستمرة عنده منذ البداية.

ثم هو مُستمر في احترامه وتعظيمه للسلطة، وهكذا كان قوله بـ «تعظيمى لولاة الزمان ظاهراً وناطناً من قاض، ووال، ومُحتسب، وكاشف، وشيخ عرب. فإن هؤلاء قد رفعهم الله علينا في هذه الدار بين الناس، والأدب مطلوب شرعاً أو عرفاً بحسب استقامتهم واعوجاجهم»^(٨٣). إن الشيخ هنا يتحدث - وبعد حوالى ثلاثين عاماً من حديثه السابق - عن استمرار «تعظيم» رموز السلطة، ولكن ليس بشكل مُطلق كما كان من قبل، ولا باعتبارهم لايسى «خلعة» ألبسها الله لهم، بل وفقاً لمقياس الإستقامة والإعوجاج، وهو مقياس أقرب إلى «المعنى الدنيوى» من «المعنى الدينى» الذى تراجع عنده - إلى حد ما - فى الحكم على هذه الأمور.

وفى هذا الإطار أيضاً يمكن فهم ما قاله عن احترامه لكل القضاة، كبارهم وصغارهم «ولا أقول ببطلان أحكامهم فى العقود والوثائق، كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكحتهم صحيحة، أدياً مع أئمة الدين القاتلين بصحتها، وأدياً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام»^(٨٤). وكذا ما قاله عن عدم انكاره على الحكام «فى تغاليهم فى شراء الممالك الصباح الوجوه، وعدم سوء الظن بهم». ولقد برز ذلك تبريراً جديداً أيضاً بقوله: «فإن من شأن الولاة فى كل زمان محبة الجمال والتلذذ برويتهم لهم فى دورهم وملايسهم وخدامهم، من غير أن يتعدى ذلك إلى فعل حرام». ثم ينهى الشيخ رأيه هذا بمقولة تعبر عن مدى التطور فى خطابه عندما يذكر: «وقد يحمى الله تعالى العبد وهو بين المغاتى، ويوقعه وهو بين العباد»^(٨٥).

فمن الواضح فيما سبق أنه مستمر فى احترام الأمرء والقضاة، إما احتراماً للسلطان، أو احتراماً لكبار الفقهاء، أو لاتخاذهم العذر لهؤلاء فيما يفعلونه لأن حياتهم تتطلب هذا. إنه هنا يحاول - ومن جديد - ايجاد المُبررات لرأيه، ولكن بعيداً عن «القدرية المُطلقة» بل من خلال مبررات دنيوية أولاً، ثم من خلال مبررات دينية.

والطابع الدينى فى خطاب الشيخ، يبدو أيضاً من إعجابه الشديد بـ «أدب ذوى البيوت من الأكابر» لما هم عليه - وبناء على رأيه أيضاً - من آداب وعادات وتقاليد لا يتصف بها إلا القليل من أبناء الفئات أو الطبقات الأخرى فى المجتمع، سواء فى حديثهم أو ملبسهم أو عادات طعامهم وشرابهم، بل وحتى فى تواضعهم (٨٦).

وحتى عندما يتحدث الشيخ عن عدم إكثاره من مجالسة الحُكّام فى تلك المرحلة - وهو أمر فى الحقيقة لا نجلده صحيحاً تماماً لأنه لا يتفق وحقيقة علاقته بـرموز السلطة - فإنه لا يُعيد ذلك لتكبر أو تأفف منه، بل «خوفاً من وقوعى فى الإخلال بواجب حقهم، لا لعله أخرى. فإن حقوق الأكابر يعجز أمثالنا عن الوفاء بها. والقاعدة أن كل من كثرت مُشاهدة الناس له، هان فى العيون» (٨٧).

وإذا كنا من قبل قد ذكرنا أنه أعلن فى خطابه عن مرضه لمرض السلطان، وإفطاره فى شهر رمضان فرحاً بشفاؤه.. فإن الأمر قد تكرر أيضاً مع الحُكّام «رموز السلطة». فدعوته لمشاركة السلطان مرضه وهمومه قد طالت كل «فولة أمور المسلمين» (٨٨). وأما إفطاره من أجل السلطان، فقد تكرر، ربما لعدة مرات أخرى، منها - وهو المؤكد - ما كان بشأن شفاء على باشا (٨٩).

وعود على بدء نقول أن الشيخ لم يُغيّر خطابه، حتى أخريات أيامه، فى قضية ضرورة عدم تدخل «الرعية» فى أمور السياسة وقرارات السلطة، وألا يعارضوا أى قرار تتخذه، مهما كان هذا القرار مُجافياً لرغباتهم واعتقاداتهم الدينية والاجتماعية. وأحسب أن تلك الدعوة كانت فى غاية الأهمية بالنسبة للسلطة آنذاك.

وهكذا فقد كتب فى حوالى سنة ٩٦٠هـ - ربما كرد فعل، فى هذه المناسبة على الأقل، على أمور ما قد حدثت فى العلاقة ما بين المسلمين وأهل الذمة - عن التزامه للأدب مع السلطان وتوايه «.. فلا أعترض عليهم فى فعل ما.. بل أبتكر لهم الخصال الحسنة فى الشريعة، والأجوبة المُسكتة. ولا أجيشَ عليهم بالعوام، فى هدم كنيسة أو بيعه، أقروا النصرى واليهود عليها. ولا أنزل قُصاد ملوك الإفرنج عن الخيل، إذا وردوا بلادنا وأركبهم الخيل وأخدمهم عالىك السلطان وطرقوا لهم الطريق. بل أحمل ذلك على محامل صحيحة فى الشرع. فربما فعلوا معهم ما ذكر لمصالح تعود على المسلمين، كأن يرحموا من عندهم من الأسرى إذا بلغهم أننا أكرمنا قُصادهم ومن ورد إلينا منهم. فإن الولاة أتم نظر منا بيقين، ولذلك ملكهم الله تعالى رقابنا فى الحكم فينا» (٩٠).

وكما هو واضح، فإن الشيخ ينتهى هنا بخطابه كما بدأ منذ أكثر من ثلاثين عاما. فهو لا يعترض ولا يتكر على رموز السلطة «الحكام» شيئا، بل يحاول إيجاد المعاذير «الشرعية» لجعل أفعالهم تتفق والشرعية. وهو لا يُشير «العوام» ضدهم، بل على العكس من ذلك يعمل على إقناعهم بضرورة الخلود إلى السكينة طلباً للسلامة. ومن ثم فقد ضرب العديد من الأمثلة بشيوخ وعلماء كبار سابقين، ضربوا أو قتلوا أو نفوا من مصر، بسبب إقدامهم على معارضة سياسة الحكام فى مثل تلك الأمور. ومن ثم فهو يعمل على تخويف كل من يريد الإقدام على إرتكاب أعمال شبيهة، بأنه سوف يتعرض «للهلاك» ولن ينصره أحد (٩١).

والخلاصة أن هناك خطاباً مُحابياً - بل ومُرائياً فى أحيان كثيرة - للشعرانى تجاه رموز السلطة العثمانية فى مصر. ولقد تمثل هذا الخطاب فى أخذه شخصياً ودعوته للمجتمع - والمتصوفة خاصة - بالعديد من المبادئ؛ مثل الإبتعاد عن أمور الحكم، واحترام الحكام وتبجيلهم، وعدم الإعتراض عليهم بل الطاعة لهم. ولقد اعتمد هذا الخطاب على وسيلتين رئيسيتين، الأولى: بضرب الأمثلة من التاريخ المصرى والإسلامى عامة، للتخويف من مغبة الإقدام على ما يخالف دعوته. أما الثانية: فكانت باستخدام القرآن والحديث و التراث الفقهى والصوفى لخدمة تلك الدعوة، وفى بعض الأحيان إعادة تأويل بعض الآراء بما يتفق وظروف العصر. وأخيراً، فقد جاء هذا الخطاب؛ إما بدافع الخوف من بطش السلطة، وإما طمعاً فى كسب ثقتها ورضائها، بما يتبع ذلك من مكاسب أدبية ومادية، وهى أمور كلها نبتت من مفهوم السياسة كما رآها الشعرانى.



لقد عرضنا فيما سبق للخطاب السياسى للشعرانى تجاه رموز السلطة فى مصر إبان العصر العثمانى فى شقيه المتعالى وغير المتعالى، وأوضحنا أهدافه ومضمونه وأدواته. بيد أننا لاحظنا أن كل ذلك إنما دار فى الإطار النظرى، بأكثر مما دار فى الإطار العملى والواقعى. ومن ثم يصبح من المفيد متابعة خطاب الشعرانى فى بعض تطبيقاته العملية لاختبار مدى صدقه، وكذا لاختبار مدى صحة أو خطأ ما ذهبنا إليه من آراء. وهنا نجد أنفسنا أمام شبكة واسعة من العلاقات، التى أقامها الشيخ مع كل رموز السلطة آنذاك فى فترات مختلفة، وتجت عنها الكثير من الإستفادة المتبادلة بين الطرفين، وكذا نتج عنها الكثير من الآراء والمبادئ التى نادى بها الشيخ أو أخذ بها، ولسوف نبدأ بعلاقته بالباشاوات.

أما علاقة الشعراني بالباشوات، فمن الواضح أنها بدأت منذ فترة مبكرة من العصر العثماني، وإن لم تقو وتتوطد إلا بعد فترة، ومع باشاوات محددين. فهو يتحدث عن شفاعاته المقبولة عند خاير بك - «ملك الأمراء» وأول حاكم على مصر من لدن الدولة العثمانية - في إطار يشير إلى علاقة عادية به^(٩٢) على الرغم من أن خاير بك قطع يد الشيخ تقي الدين الأشموني «ظلماً» في قضية لم يفصح الشعراني عنها^(٩٣). وفي حين لا نجد أنه يتحدث عن علاقات مباشرة له مع مصطفى باشا - ثاني حكام مصر العثمانيين - فإن علاقته مع من جاء بعده - وهو أحمد باشا المعروف «بالخائن» كانت سيئة. فقد عُوِّق الشعراني بين يديه وسُجن، بل وتعرض للقتل «التوسيط». وكان السبب في ذلك ما بلغ الباشا من إيواء الشعراني لأحد الأمراء المناوئين له في عصيانه علي الدولة العثمانية، وهو الأمير محيي الدين بن إصبع^(٩٤).

وبعد أحمد باشا مباشرة نجد أن الشعراني له علاقات طيبة مع جوزلجه قاسم باشا (حكم حوالي عشرة أشهر في سنة ٩٣١هـ) وسليمان باشا الخادم (حكم لمدتين الأولى من ٩٣١-٩٤١هـ / ١٥٢٥-١٥٣٥م، والثانية من ٩٤٣-٩٤٥هـ / ١٥٣٦-١٥٣٨م)، وكلاهما كان من أكثر الباشوات محبة للشعراني^(٩٥). أما في عهد خسرو باشا (حكم من شعبان ٩٤١هـ - جمادى الثاني ٩٤٣هـ / فبراير ١٥٣٥ - نوفمبر ١٥٣٦م) فما نعرفه في عهده أنه أرسل للشعراني «مالاً كثيراً» مع أحد التابعين له، لكن المجاورين بالزاوية والشعراني لم يُعيروا القاصد أي اهتمام^(٩٦). أما دلاود باشا (٩٤٥-٩٥٦هـ / ١٥٣٨-١٥٤٩م) فكان أيضاً من المحبين للشعراني^(٩٧). ثم على باشا الوزير (٩٥٦-٩٦١هـ / ١٥٤٩-١٥٥٣م) والذي كانت للشعراني معه علاقة متميزة، ثم على باشا الصوفي (٩٧١-٩٧٣هـ / ١٥٦٤-١٥٦٦م) والذي توفي الشعراني في عصره فكان على رأس من حضروا الصلاة عليه ودفنه^(٩٨). وعلى أية حال، ووفقاً لما ذكره المليجي، وعلى الرغم من أن المليجي يتحدث عن أن «ما من أحد من نواب مصر إلا وقد أرسل إليه المال الكثير، فتارة يردّه الشيخ.. وتارة يهذره»^(٩٩).

صفوة القول أن الشعراني، وعلى الرغم من ظروف التطورات السياسية المُتقلبة في مصر، ورغم انشغالات الباشوات الكبيرة بإعادة ترتيب الكثير من أمور البلاد في السنوات الأولى من الوجود العثماني في مصر^(١٠٠) ورغم جهود منأفسيه ونشاطهم المُستمر ضده^(١٠١).. رغم ذلك، استطاع أن يتقرب من معظم هؤلاء الباشاوات وأن يكسب ودهم. وتُعتبر علاقته مع علي باشا هي أهم تلك النماذج على الإطلاق، ولذلك فمن الممكن أخذها كدراسة حالة جيدة.

جاء علي باشا إلى مصر في فترة من فترات استقرار الحكم العثماني بمصر، كما أن فترة حكمه زادت على الأربع سنوات. ومن ثم كانت الفرصة مُتاحة أمامه إلى حد كبير لإقامة علاقات وطيدة ببعض المصريين والصوفية خاصة، لاسيما وأنه عُرِف عنه أنه «كان حاكماً عادلاً، صالحاً، مُحباً للفقراء والعلماء، مُحسناً لهم»^(١٠٢). ولقد كان الشعراني أحد أهم الشخصيات المصرية التي ارتبط الباشا معها بعلاقات احترام وود واستفادة مُتبادلة. وفي إطار هذه الأمور جاء خطاب الشعراني إليه.

ففي إطار حديثه عن «شفاعته» لدى علي باشا يذكر الشعراني الكثير من الحالات ذات الدلالات المهمة لدينا. فمن ذلك «شفاعته» في الشيخ محمد العبادي، الذي كان الباشا قد قرر نفيه من مصر، فشرع في بيع أمتعته وممتلكاته، بعد أن فشلت كل محاولات العلماء والمتصوفة لإثناء الباشا عن قراره. بيد أن الشعراني ذهب إلى القلعة والتقى مع الباشا، ولحج في مهمة العفو عن الشيخ العبادي. وكان بما قاله له «جئنا نشفع في محمد العبادي. فإن كان يستحق أن نشفع فيه، فشفعونا فيه. وإن كان لم يستحق، فالفقراء معكم عليه حتى يتأدب. فإننا لأتوالى من خرج عن طاعة وليأمرنا». وعندما وافق الباشا على طلب الشيخ، كان بما قاله له «حلمكم يسع آلافاً من أمثال العبادي»^(١٠٣).

إن التمعن في الحادثة السابقة، يوضح لنا عدة أمور. فالشعراني في الواقع لا يرفض الذهاب إلى الباشا ومقابلته بعكس مقولاته النظرية التي تمنع ذلك أو تجعله من «المكروهات». ومن الواضح أن كيفية استقبال الباشا للشيخ وقبوله لشفاعته، يعكسان لقاءات وزيارات أخرى سابقة. أما أسلوب عرض الشيخ لطلبه فإنها تعكس «سياسة الشعراني» التي تحدثنا عنها من قبل. فهو هنا - وفي خطابه المباشر للباشا - يعرض طلبه

بنوع من الرجاء والذكاء، ولم ينس أن يؤكد للحاكم - قبل كل شيء - طاعته له فيما يتخذه من قرارات، وأنه ومن معه لا يؤيدون أى شخص فى فعل أى شىء يعارض أولى الأمر من الحكام. وقضية الطاعة هنا تؤكد ما قلناه من قبل بأن هذا المبدأ التزم به الشيخ طوال حياته. وأخيراً، فالخطاب هنا غير متعال بالمرّة، وهذا يتفق وكون الشعرانى يتحدث عن واقعة محدّدة وشخص محدّد.

المثال الثانى نجده فى قيام الشعرانى بالتشفع فى أحد «المباشرين» والذى كان على باشا قد عزم على قتله، وفشل العلماء فى تخفيف العقوبة عنه. وأمام ذلك لجأ العلماء وغيرهم للشعرانى، الذى وافق على القيام بالمهمة، ونجح مرة أخرى، بل وحصل على المزيد من احترام الباشا. وحسب قوله «فأكرمنى، وأجلسنى على كرسي بينى وبينه نحو زراع، وقبل شفاعتى، وقال لى: لا تكلف خاطرك قط إلى طلوع القلعة، وأرسل لنا ورقة فقط» (١٠٤).

إننا هنا أمام نموذج آخر له دلالات عديدة. فمن شفع فيه الشيخ هذه المرة لم يكن شيخاً مثله، وإنما كان أحد «المباشرين» الذين طالما تحدث الشعرانى عن كرهه ومقتته لهم. والشخص الشعرانى يعترف بأنه ذهب إلى القلعة لأكثر من مرة. وربما لهذا السبب طلب منه الباشا أن يستريح من ذلك، ويكتفى بإرسال رسالة يكتب فيها ما يريد. وهذا كله أيضاً لا يتفق ودعوة الشيخ المثالية لعدم التردد على الحكام، بل الحاكم هنا هو الذى يطلب منه عدم الإكثار من التردد احتراماً له. أما الخطاب المتعالى هنا فلا نجده من الشيخ تجاه الباشا، بل تجاه منافسيه ومعاصريه. وأخيراً فالشيخ يبدو حريصاً على الإحتفاظ بعلاقته الوطيدة بالباشا، وعلى عدم الإضرار به أيضاً.

فأمام الصلة الوطيدة بين الشيخ والباشا، وكثرة تردد الأول على الثانى لقضاء المصالح.. ثارت نائرة المنافسين، ربما لتفرده بالمكانة لدى الباشا، ومن ثم زيادة مكانته عند المصريين، وربما لأن بعض شفاعاته قد تعارضت مع مصالح أخرى لهم. وعلى أية حال فقد كتبوا شكوى لعلى باشا نفسه ضد الشعرانى، وصفوه فيها «بأنه نصاب، و شيطان» ثم حذروا الباشا من تقريبه.. «فياكم أن تقرّبوه منكم». لكن الباشا رفض الأخذ بما فى تلك الشكوى «الكيدية» وقال: «أنا لم أرجع فى هذا الرجل إلى قول أحد. إنما رجعت إلى قلبى. فأنى أعلم أن للمشايخ أعداء، وللعلماء أعداء، وللأمرأه أعداء، وللباشا أعداء» (١٠٥).

وإذا كان لنا أن نخمن خوف الشعراني بما حدث بسبب الأضرار التي يُمكن أن تحدث لشخصه ومكانته، فإن ما كتبه كان خلاف ذلك «أقول ما بلغني ذلك، بادرت بالشكر، وأخذت ذلك من باب المنة والفضل من الله تعالى». والطريف هنا أن هذا الرأي للشيخ لم ينبع من أن ذلك الأمر سيُحقق له ما يريده من البعد عن الباشا - وتلك هي مقولته المثالية - بل كان السبب في ذلك هو خوفه على الباشا من غضب السلطان، ثم خوفه هو نفسه من أن تسوء علاقته بالباشا أو تنقطع. وعلى حد قوله: «فإن اعتقاد الباشا في الإصلاح أكثر ضرراً من إنكاره على. وذلك لأنه إذا بلغ عمال السلطان وأصحاب الجرائم شدة اعتقاد الباشا في، صار كل من حبس أو عوقب يترامي على، فلا يسعني إلا أن أشفع عنده فيه. ولا يقدر الباشا يخالف قانون السلطان في طريق جمع أمواله. فأصير أنا وهو في حرب عظيم. وآخر الأمر أفارقه، ويصير يُنكر على» (١٠٦).

على أية حال، فأمام فشل منافسي الشعراني في القاهرة، فإنهم ذهبوا بشكواهم إلى استانبول. بيد أنهم فشلوا في الإيقاع به هناك أيضاً. وهنا نجد خطاب الشيخ وقد شهد تحولاً مهماً في مفرداته. لقد كان من رأيه في رده على منافسيه «كيف تحسدوني على إقبال جُندي على ومُجالستي له، ولا تحسدوني على مجالسة الله عز وجل ومجالسة رسوله (ص) في أورادي نحو خمسين سنة» (١٠٧).

لقد تحدث الشيخ عن على باشا باعتباره «جندياً» فقط، وهنا نعرش على قدر من التعالي في الخطاب. على أن لنا ملاحظة، وهي أن ذلك إنما جاء في إطار الخطاب المثالي، ومن خلال مقارنة محسومة النتائج بين مُجالسة الجندي (الباشا) ومجالسة الله سبحانه وتعالى والرسول (ص)؛ كما أن هذه العبارة قد عُرِفَت وانتشرت بعد عزل على باشا من حكم مصر. وأخيراً، فالشيخ لا ينفى عن نفسه زيارته للباشا وقربه منه، بل هو يدخل لذلك في صراع مع منافسيه بخلاف ما أعلنه كثيراً. ولذلك نجد يقول في ذلك «فنرى أحدهم يكاد يتميز من الغيظ إذا رأى الأمراء والأكابر عكفوا على أحد من أقرانه بالاعتقاد والمحبة» (١٠٨).

لقد استفاد الشعراني كثيراً في إطار علاقته بالباشا وخطابه إليه. وبالإضافة إلى نجاحه في قضاء الكثير من الأمور للناس، وهو ما يمكن تسميته بـ «الإفادة العامة» (١٠٩) كانت للشيخ استفادته الخاصة، والتي تنوعت كثيراً. فقد زاره على باشا في زاويته (١١٠) ورفع

من شأنه بين أقرانه من المتصوفة خاصة والمصريين عامة. ولقد كان ذلك من الأمور المهمة للغاية آنذاك، ولم تزل. كيف لا والشيخ نفسه كان على وعى تام بأن احترام الباشا للصوفى، يؤدى إلى تعظيم الناس له وإقبالهم عليه على اختلاف مراتبهم الوظيفية وطبقاتهم^(١١١). بالإضافة إلى تلك الاستفادة «الأدبية» استفاد الشيخ «مادياً» من علاقته بالباشا، ويكفى أنه ضمن لزوايته بقاء أوقافها ورزقها دون مساس بها، فى وقت زاد فيه الإهتمام بالتفتيش على صحة الأوقاف والرزق.

ففى حديثه عما وقع من تفتيش على الرزق فى عهد على باشا نجده يقول: «ولما وقع التفتيش فى مكاتيب الرزق، خرج بعض جهات الزاوية إقطاعاً للسلطان. فأشغلت الفقراء بالقرآن. فقرأوا نحو ثلاثمائة ختمة، وأهدوا ذلك لرسول الله (ص) ثم لأصحاب النبوة.. وللسلطان نصر الله به الإسلام والمسلمين. فأفرج عنهم الباشا على، ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا». ثم يتحدث أيضاً عن أنه أرسل رسالة إلى الباشا بخصوص هذا الأمر^(١١٢).

من الواضح هنا أن هناك «شبهة» ما كانت موجودة فى الرزق المرسدة على الزاوية، وإلا لما كان بعضها قد استُبعد «خروج» بسبب التفتيش^(١١٣). ومن الواضح حرص الشعرائى على عدم خروج تلك الرزق وخوفه من ذلك، وإلا لما كان قد أمر المريدين بقراءة القرآن والدعاء، ولما كان قد أرسل للباشا بخصوص هذا الأمر. وأخيراً من الواضح سعادة الشيخ بما حدث من إستعادة زوايته للرزق، وإلا لما كان قد تباهى بالقول: «ولم يقع ذلك لأحد فى مصر غيرنا»، ولما كان المريدون قد فرحوا بذلك أيضاً. إن ما سبق هو ما يمكن الخروج به من الإيمعان فى قراءة ما أورده الشيخ عن هذه القضية فى إطار الخطاب الواقعى وغير المتعالى.

على أن الشيخ يعود بعد ذلك مُتحدثاً عن عدم فرحه بإرجاع الباشا لكل رزق الزاوية. وهو يُعبر ذلك بالقول: «لعلمى بأن الباشا لولا سمع بى أنتى صالح، لما أعطانى ذراعاً من أرض، بعد أن طلع ذلك للسلطان بقريته». لقد قال الشيخ ذلك رغم ما سبق أن قاله عن حرصه على أموال السلطان، وحرصه على عدم الإضرار بالباشا فى علاقته بالسلطان إذا ما ضيَّع أمواله، بل وعلى حرصه هو شخصياً على علاقته بالباشا، وعن عدم أكله إلا من «الحلال»!! ثم هو يُعيد الفضل كله إلى «أصحاب النبوة» رغم أنه كتب من قبل للباشا فى هذا الأمر!!^(١١٤). إننا هنا مرة أخرى أمام خطاب مثالى تفوه به الشيخ،

بعد أن انتهت المشكلة لصالحه، بل وبعد أن عُرِّل على باشا نفسه، وذلك من أجل التفاتر أمام معاصريه. وهذا الخطاب يختلف تماماً عن الخطاب الواقعي السابق، الذي صدر عن الشيخ وقت الضرورة والحاجة. نحن إذن أمام خطاب متناقض لدى الشيخ. من ناحية أخرى، لقد تحدثنا من قبل عن دعوة الشيخ للتقليل من زيارة الحكام، ورأينا أنه لم يقل بالمنع. ومع الباشاوات نجد ما يؤكد ذلك. فقد زار على باشا أثناء مرضه سنة ٩٦٠ هـ، وإن كان قد حاول عرض قضية تلك الزيارة على معاصريه في إطار مختلف. فهو يتحدث عن ذهابه «بعد حصول سبب مقتض». أما ذلك السبب - حسبما ذكر - فهو أن أحد مريديه قد أبلغ الباشا بأن الشيخ سيزوره في اليوم التالي، فانتظر الباشا الزيارة. وهكذا يصور الشيخ نفسه وكأنه وُضِعَ أمام «الأمر الواقع» ١١. «فخشيت أن يترتب على ظهور كذب هذا الرجل على الباشا من الضرر له أكثر مما يترتب عليه من نفعه يتأديبني له عن الكذب بعدم طلوعي لزيارة ذلك الباشا» (١١٥). والواقع أن المرء ليتساءل: هل كانت تلك الزيارة حقاً مأزقاً وجد الشعراني نفسه فيه؟ وهل كذب الرجل حقاً - وهو أحد مريدي الشعراني - فيما نقله للباشا؟

وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأن زيارة الشيخ للباشا كانت حدثاً مهماً للغاية في الزاوية آنذاك. ومن ثم فإن ما نقله هذا المريد إنما يتم بعد عزم الشعراني نفسه القيام بالزيارة وإعداد عدته لذلك، وتسامع المريدين في الزاوية - وربما خارجها - بالأمر. ومن ثم فمن الممكن القول أن المريد لم يكذب فيما نقل، بل ربما ذهب لأخذ الإذن من الباشا أو على الأقل إعلامه بهاء، ويعلم الشعراني نفسه.

وأما كونها مأزقاً وجد الشيخ نفسه فيه، فالأمر يبدو لنا بخلاف ذلك. فالشيخ لم يحرم زيارة الحكام أثناء مرضهم، بل لقد مرض لمرض على باشا، فكيف يتأفف من زيارته ١٢. بيد أن هناك أمراً ما لم يصرح به الشيخ عن علاقته بالباشا آنذاك، ونستطيع أن نربطه بقضية تلك الزيارة. لقد تمت الزيارة في أعقاب «موقف سياسي» اتخذته الشعراني في سنة ٩٥٩ هـ وكان هذا الموقف - على ما يبدو - غير مريح للباشا. فقد قام «ناظر نظار الأوقاف» بإبطال نظار المساجد كلها عن العمل. وهنا إنقسم رأي «أهل مصر» حول ما فعله، فممنهم من أيده، وممنهم من عارضه. ولقد حاول كل فريق إقناع الشعراني بموقفه، استجلاً لتأييده، وكان أن زار «ناظر النظار» الشعراني ربما لطلب تأييده له. لكن على باشا كان مع الفريق المناوئ لما فعله ناظر النظار، ومن ثم أغضبه موقف الشعراني، ذلك

الموقف الذى نقله المناقسين «بعض الحسدة» للباشا، حيث ذكروا له أخبار تلك الزيارة وإكرام الشعرانى للناظر. وعلى الرغم مما ذكره الشيخ من أن الباشا قد «جز هذا الحاسد، ولم يصغ إلى قوله» فإنه يذكر أيضاً مسارعته لكتابة رسالة «ورقة» للباشا، وكان مما جاء فيها: «.. أنا الذى طلبت الاجتماع بناظر النظار، لأعلمه طريق الأدب معكم، وأخبره بوجوب طاعتكم، وتحريم مخالفتكم». فالشيخ هنا يتحدث عن عمله لصالح الباشا، ويتبرأ من أى موقف معارض نسب إليه. وعلى الرغم من قبول الباشا لعذر الشعرانى «فرضى مبنى بذلك، وقال: ذلك هو ظنى بالفقراء».. فإن من الواضح أن الشيخ نفسه لم يطمئن لرد الباشا، ولعل إرساله برسالة وعدم ذهابه شخصياً ليدل على بعض القلق أو الخوف. على أية حال فقد كان مرض الباشا فرصة لتأكيد الشعرانى لطاعته من جديد، فمرض لمرضه. وكان من الطبيعى أن يزوره بعد ذلك للإطمئنان على صحته، وكذا ربما كانت فرصة انتهزها أيضاً للإطمئنان على حقيقة قبوله لعذره السابق. وما يؤكد ذلك هو قول الشعرانى: «فلما مرض وزرته فى القلعة، لم أر عنده شيئاً من تغيير الخاطر». وهذا يعنى أن الشيخ كان - حتى ذلك الوقت - لا يزال فى خشية من احتمال استمرار غضب الباشا منه. وخشية الشعرانى لا تعود لخوف من عقاب، وإنما للخوف من تغيير مكانته لدى الباشا وتأثير ذلك على قضائه للمصالح عنده «و خشيت أنه يترتب علي عدم زيارتى للباشا أيضاً، بعدما أظهره من رعاية مقامى، كراهته لى. فلا يصبر يقبل لى شفاعه فى مظلوم». وهكذا يبدو لنا مرة أخرى أن خطاب الشيخ للباشا فى فترة حكمه، اختلف عن خطابه عنه بعد عزله، وأن الشيخ رغم إقدامه على فعل بعض الأمور فإنه عاد ليتبرأ منها أمام الناس، وخاصة المتصوفة والفقهاء. وما بين هذا وذاك كان خطابه متعالياً ومثالياً مرة، ومرة أخرى كان واقعياً وغير متعال.

وفى ضوء ما سبق كله يمكننا أن نفسر تعالى الشعرانى فى خطابه لعلى باشا عند رحيله من مصر. لقد ذهب الشيخ لوداع الباشا، وحسبما يذكر بنفسه «.. تلقانى من خارج الخيمة، وعضدنى من تحت يبطى، وأجلسنى على فراشه، وجلس هو دونى». وهنا يتضح مدى إكرام الباشا للشيخ، وهو أمر - رغم أن الراوى هو الشعرانى نفسه - نراه طبيعياً أمام احترام الباشا المعزول له واعتقاده فيه التقوى والصلاح، ناهيك عن مرض الشعرانى آنذاك. ولما كان الباشا يعلم بقيام الشيخ بقضاء حاجات الناس عنده فقد قال له: «مهما يكن لكم من الحوائج، فأرسلوا لنا بها ورقة اصطنبول نقضها لكم، فإننا هناك لأهل مصر

أحسن من إقامتنا عندهم، لقربنا هناك من السلطان». وهنا نجد أن العرض يتصل بحاجات المصريين، لا حاجات المتصوفة فقط. بيد أن إجابة الشعراني كانت مُتعالية، حيث أجابه بالقول: «ليس للفقراء بحمد الله تعالى عند الولاة حاجة، ولكن إن كان لكم أنتم حاجة فأعلمونا بها نسأل الله تعالى لكم فيها».

لقد كانت إجابة الشعراني هنا قاصرة على المتصوفة ولا تشمل «أهل مصر» كلهم. ومن ناحية أخرى فإن تعالى خطاب الشعراني أمام الباشا، لا يمكن تفسيره إلا من خلال فلسفته السياسية - التي تحدثنا عنها من قبل - والقاتلة بضرورة التقليل من «تعظيم» الحاكم بعد عزله وخلعه الخلع التي ألبسها الله له من قبل. لقد طبق الشيخ سياسته هنا تماماً على «على باشا» المعزول آنذاك من حكم مصر، كما أنه - وكعادته - قلب، الحديث من الإطار «الدينوي» الواقعي الذي يمكن النقاش فيه، إلى إطار ديني مثالي. لقد عرض الباشا على الشيخ خدماته التي يستطيع القيام بها في استانبول، لكن الشيخ تحدث عن قدرته هو عند الله.

لقد كانت تلك هي المرة الأولى والأخيرة، التي يتحدث فيها الشيخ بهذا الخطاب أمام الباشا المعزول، والذي يبدو أنه دهش من إجابة الشيخ «فأطرق ملياً، ثم قال: أستغفر الله. أنتم تعلقتم بالحق، ونحن تعلقنا ببعض عبيده، فكان الصواب معكم لأن الحق تعالى بيده ملكوت كل شيء». وهنا لانغفل الربط بين إجابة الباشا هذه، وبين أنه كان «صالحاً، ومُحباً للعلماء والفقراء، مُحسناً لهم»؛ أي أنه كان مُتصوفاً - في الغالب - هو الآخر. ورغم ذلك، فإن الشعراني اتخذ من الموقف فرصة للقول بقدر أكبر من التعالى: «فكان في إعلامي له بأن الفقراء محتاجون إلى الله تبارك وتعالى لا إلى خلقه، وأنهم يشفعون في غيرهم من الملوك، والملوك لا تشفع فيهم؛ بيان مقام الفقراء وتعليم الباشا الأدب معهم» (١١٦).

ولا يستطيع المرء في النهاية إلا أن يتساءل: أين ذلك الخطاب من خطابه السابق، إبان وجود الباشا في الحكم؟. وأين ذلك من حديث الشعراني الطويل عن ضرورة احترام المتصوفة للحكام أدباً مع الله، وحتى يقوموا بقبول الشفاعات لديهم؟. وأين ذلك من حديث الشيخ عن حفظه لأسرار من صحبه من الحكام أو قربه أو شاوره؟. بل وأين ذلك من قيام الشعراني - ووفق قوله نفسه - بالدعاء لأى باشا جديد منذ أن تطلأ أقدامه أرض مصر؟ (١١٧).

صفوة القول، إن خطاب الشيخ تجاه باشا - كنموذج من نماذج خطابه للباشاوات الآخرين - كان فى الأصل خطاباً متواضعاً وغير متعال بالمرّة، مُطعياً دائماً فى كل الأمور، وينطبق عليه تماماً صفات المُحاباة وعدم التعالى الذى عرضنا له إبان تصنيفنا لخطابه العام تجاه رموز السلطة فى العصر العثمانى. أما خطاب التعالى عنده فإنه كان استثناء نادراً، وارتبط بظروف وأهداف مختلفة، وإن لم يخرج تلك الظروف والأهداف الخاصة بفلسفة الشعرانى السياسية فى مخاطبة الحكام بعد عزلهم. لقد إتخذ خطاب الشيخ منحى جديداً بعد عزل الباشا فقط، ربما لأن هناك باشا جديد كان على الشعرانى أن يتوجه إليه بخطابه غير المتعالى ١١.



فإذا ما انتقلنا لمحاولة اختبار حقيقة خطاب الشعرانى لرموز السلطة «لولا الأمور» من غير الباشاوات (١١٨) .. وجدناه خطاباً متبائناً فى مضمونه وأهدافه ووسائله وأسبابه، وفقاً لطبيعة المناصب أو الوظائف، ووفقاً أيضاً لمدى اعتقاد هؤلاء الولاة فى صلاح الشيخ أو عدم اعتقادهم.

لقد ارتبط الشعرانى بعلاقات وطيدة مع العديد من تولوا منصب الدفتردارية (١١٩) وكان منهم أحمد الدفتردار، ومحمد الدفتردار، وأبو يزيد الدفتردار. والواقع أن الشيخ يتحدث عنهم جميعاً بخطاب مُعتدل وموَقّر لهم، وإن كان الأمر لا يخلو من دلالة. فأحمد الدفتردار عرض فى بداية الأمر الأموال على الشعرانى، فرفضها فى الجهر والخفاء. وهنا تأكد الدفتردار من وِرع الشيخ وصدقه، وعلى حد قوله: «فاعتقدنى غاية الإعتقاد» (١٢٠). أما محمد الدفتردار، فقد كان فى البداية لا يعرف الشعرانى، إلى أن رأى «رؤية منامية» كان الشيخ فيها هو «صاحب مصر» - هكذا - وبهذا استمر مُعتقداً فيه حتى مات (١٢١). وأما أبو يزيد الدفتردار، فقد كان هو الآخر من مُعتقدى الشعرانى (١٢٢). وفى كل الأحوال فإن هؤلاء جميعاً زاروا الشيخ كثيراً فى زابوته، وتناولوا الطعام فيها، وقضوا الكثير من المصالح للشيوخ، وأثنوا عليه فى مجالسهم، ورفعوا من قدره بين الناس، فاستحقوا دعاءه ورضاه (١٢٣).

وبناء على ما سبق، فإن كل هؤلاء الدفتردارات - بالإضافة إلى أنهم كانوا كبار رجال السلطة فى مصر - كانوا أيضاً من أتباع الشعراى فى الطريق الصوفى. ومن ثم فخطابه إليهم لم يكن خطاباً سياسياً مُجرداً من تأثير تلك العلاقات الصوفية و الوظيفة. لقد كان خطابه إليهم مُتعالياً باعتبارهم من مُعتقديه، وفى الوقت نفسه كان غير مُتعال باعتبارهم من كبار ولاة الأمور الذين لا يظلمون الناس، ومن ثم يجب احترامهم وفقاً لما ذكره من عهود ومبادئ.

أما قضية العسكر (١٢٤) فكانوا ممن ارتبط الشيخ بهم بعلاقات طيبة أيضاً، وقضى عندهم الكثير من المصالح، وهو يضرب فى ذلك العديد من الأمثلة. ولقد كان هؤلاء ممن تحدث عن تفضيله التقليل من مُجالتهم، وذلك «خوفاً من الإخلال بواجب حقهم، لا لعلة أخرى». ولقد فرح الشيخ بزياراتهم له، ولم يعتبرهم من «الظلمة» بل امتدح سيرتهم وسلوكهم المتواضع معه. ومن ثم فقد كان خطابه إليهم غير متعال، اللهم إلا باعتباره إليهم فقط أقل درجة من الصوفية فى القرب إلى الله (١٢٥).

أما قضية الشرع - وهم من المصريين غالباً بطبيعة الحال - فقد اختلف خطابه إليهم إلى حد ما، وزادت مساحة التعالى فيه عما كان عليه خطابه للدفتردارات وقضاة العسكر. لقد قلنا من قبل أنه عندما هاجم القضية، فإنه فعل ذلك فى حذر، ولجأ إلى التعميم، ثم عاد ليعلن احترامه لهم. وهنا سنجد الأمر لا يخرج عن هذه الأمور، إلا فى إطار التفصيلات. لقد كان الشيخ يعتبر أن من فضل الله عليه أنه لم يجعله قاضياً ولا شاهداً. أما العلة عنده فهي «لخفاء غالب القضايا على الناس من الحكام. فربما حكم بينة زور، وكان عليه اللوم فى عدم التفتيش على أحوال الشهود والمُركين: إما حياةً طبيعياً، وإما رقة دين منه. وباب القضاء والحكم بين الناس بالشرعية - فضلاً عن السياسة - من أخطر الأمور» (١٢٦).

فمن الواضح هنا أن العمل بالقضاء هو عمل صعب للغاية وربما «مذموم» لدى الشيخ من حيث المبدأ، وبسبب تلك الصعوبة فإن إمكانية الخطأ فى ممارسته واردة، ناهيك عن إمكانية تدخل السياسة فيه أحياناً. ولذلك فالشيخ لا يقدر فى كل الذين قُدر لهم

العمل فى هذا المجال، ولا يمدح أيضاً.. إن خطابه تجاههم بين بين. ومن ثم فمن يحكم منهم باطلا، فإنما يفعل ذلك؛ إما لعدم معرفته ببواطن الأمور، وإما لقله الدين عنده. وأحسب أن هذه الأحكام تعكس خطاباً حراً ومُتعالياً، وإن كان مثالياً. فهل كان ذلك يتفق وطبيعة علاقته بالقضاة، وحقيقة الأوضاع القائمة آنذاك؟. يُمكننا العثور على الإجابة من جديد عند الشعرانى.

إن الشيخ يعود فى موضع آخر ليقول بأنه ممن يُقيمون «الأعذار الشرعية» للقضاة فى أحكامهم «ولا أحط قط على قاضى، إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً فى الشرع». ثم يؤيد ذلك بما حكاه له أحد القضاة «الصادقين» من أنه «كثيراً ما يُريد أن يفعل مع الأخصام الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه عن ذلك» (١٢٧).

إن الإقتباس السابق يُوضح لنا بعض الأمور. فالشعرانى لديه علاقات وطيدة مع بعض القضاة، وهو ما نستطيع العثور على أكثر من مثال يؤكدُه. فقد جمعتُه علاقة صداقة به «شمس الدين بن محاسن ز قاضى الإسكندرية الذى كان مُعتقداً فيه، وأوصى له بثلاث تركته [وكانت أربعة آلاف دينار] ولكن الشعرانى رفضها. وهناك «رضى الدين» قاضى قليب، الذى تزح معه مرحاض الزاوية فى يوم من الأيام ١١. و«عبد القادر» الذى أهداه «ثوباً بعلبكياً» فأوصى بأن يُدفن فيه لاعتقاده فى صاحبه؛ أى الشعرانى. و«عز الدين» قاضى شبين الكوم، الذى كان للشيخ الفضل فى تعليم والده - القاضى أيضاً - كيفية الأخذ بالأمور الوسط فى العبادات، ومن ثم فقد شبَّ إنه مُعتقداً فى الشعرانى. و«نور الدين الأشموني» الذى يبدو أن صداقته بالشيخ قد تحولت إلى اعتقاد (١٢٨). و«أبى البقاء بن جبيلات» الذى صحبه الشعرانى لحوالى خمسين سنة وشهد له بأنه كان من الصالحين، خاصة وأنه كان زاهداً فى القضاء وتركه لأكثر من مرة، لكنه عاد أمام إلحاح الناس عليه الذين وجدوا أن وجوده فى منصبه بمثابة رحمة لهم فى مواجهة السلطة «فإن بيت الوالى قطعة من جهنم» (١٢٩). وكل ما سبق يفيد أن الشيخ قد جمعته بالعديد من القضاة علاقات صداقة، بل وكان الكثير منهم من مُعتقديه. ومن ثم كان عليه أن يُخفف من تشدده فى أحكامه على القضاء والقضاة، وألا يستمر دائماً فى خطابه المثالى والمُتعالى.

والإقتباس السابق يوضح لنا أيضاً أن بعض هؤلاء القضاة كانوا يُريدون تطبيق «الأمر الشرعى» فى قضائهم، لكن الموانع كانت تمنعهم. والشيخ هنا لا يتحدث عن طبيعة تلك الموانع بوضوح. فإذا أخذنا بما قاله من قبل عن شهود الزور، وعدم وضوح الأدلة المادية التى يصدر القاضى حكمه بناء عليها.. وجدنا أن الشرعائى يُحمّل المجتمع جزءاً من التبعة. وإذا أخذنا بحديثه عن «تطبيق القانون (اليسق)» وجدناه يُعيد بعض التبعة إلى السلطة (١٣٠).

بيد أن هناك أموراً أخرى لم يتحدث عنها الشيخ بشكل مباشر. فهو يعود للقول «بأدبه» مع القضاة كلهم، صغارهم وكبارهم «ولا أقول ببطلان أحكامهم فى العقود والوثائق كما يقع فيه بعضهم. بل أرى عقودهم وأنكبتهم صحيحة، أدباً مع أئمة الدين القائلين بصحتها، وأدباً مع السلطان الذى ولى أولئك الحكام». ثم يُتبع ذلك بالقول: «ولم أزل بحمد الله تبارك وتعالى على هذا الخلق من حيث كنت شاباً، خلاف ما أشاعه عنى بعض الحسدة من أنى أقول ببطلان أحكامهم، لفسقهم بقبض فلوس القانون.. وما رأيت قط أحداً منهم وهو يأخذ رشوة، لكونى لم أقف على قاض قط إلى وقتى هذا. وإن كان ذلك يقع من بعضهم فلا يجوز لى تميم الحكم» (١٣١).

إن الشيخ فيما سبق يتقد بشكل غير مباشر «القانون» و«الرشوة» باعتبارهما أمرين موجودين فى العصر العثمانى. أما أخذ القضاة «فلوس القانون» فإنه لا يُعلق عليه باعتباره نظاماً سياسياً عثمانياً لا يستطيع القضاة التخلّى عنه، ولا يستطيع هو نقده. وأما أخذهم للرشاوى فإنه لا ينفى، وإن كان لا يُحبذ تعميمه على كل القضاة. بل إنه يُخلى طرفه تماماً لأنه لم يرق قط قاضياً يتناول رشوة. وفى كل الأحوال فمن الواجب احترام القضاة أدباً مع السلطان ومع أئمة الدين. ولقد استعان الشيخ هنا بقول الفقهاء: «لو ولى السلطان قاضياً فاسقاً، نفذ قضاؤه للضرورة.. ومن غلبت طاعته على معاصيه فهو عدل». ثم أعقب ذلك بالقول: «واعتقاداتنا بحمد الله تبارك وتعالى فى جميع من نعرفهم من قضاة مصر وشهودهم، أن طاعتهم غلبت على معاصيهم» (١٣٢).

صفوة القول أن عدم التعالى والإحترام هى سمات غلبت على خطاب الشرعائى الواقعى تجاه قضاة الشرع، بل والشهود. هذا وإن كان الإحترام هنا أقل بما كان تجاه الدفتردارات وقضاة العسكر. والواقع أننا نستطيع أن نُفسر فلسفة خطابه إليهم من خلال عدة أمور. أولاً: أن قضاة الشرع هم من الفقهاء الذين انتمى بعضهم للتصوف، أو كانوا

أتباعاً للشعراني، لكنهم في الوقت نفسه كانوا من أصحاب السلطة. ولقد كان على الشيخ أن يرعى هذه الشائبة. ثانياً: أن الكثير من قضاة الشرع كانوا من المصريين، بخلاف الدفتردارات وقضاة العسكر الذين كانوا دائماً من غير المصريين، وهو عامل لا يمكن التقليل من شأنه. ففرق كبير بين علاقة الشيخ وخطابه إلى مصريين مثله، وبين علاقته وخطابه لغير المصريين، لاسيما الأتراك. ثالثاً: وأخيراً فإن قضاة الشرع رغم كون سلطتهم تنبع في الأساس من الدين، إلا أنهم يسيرون في النهاية حسب سياسة الدولة العثمانية في مصر وينفذون بعض بنود القانون العثماني وأوامر السلطان. ومن ثم فإمكانية نقد الشيخ لهم وتعاليه عليهم كانت محدودة في النهاية بعدم قدرته على نقد سياسة السلطان والقانون وأئمة الدين، بل وسياسة الدولة أحياناً.

أما خطابه لولاة الأمور من الممالك فقد كان أيضاً متناقضاً في كثير من جوانبه النظرية عن جوانبه العملية. فعلى الرغم من كثرة استخدامه لمصطلح «الظلمة» تجاههم، ومناذاته بالبعد عنهم، وحديثه عن عدم حاجته إليهم في أمور الدنيا.. فإن حقيقة علاقة الشيخ هؤلاء توضح الكثير من الأمور بخلاف ذلك.

فالشيخ يتحدث عن علاقات عديدة مع هؤلاء، مثل علاقته مع الأمير محي الدين ابن أبي أصيبغ الذي دعا له «بالخلاص من سجن السلطان» بل وتعرض للقتل بسببه من أحمد باشا «السلطان أحمد» (١٣٣). وهناك أيضاً علاقته بالأمير خضر «الكاشف بالشرقية» والذي كان أحد أهم معتقدي الشيخ (١٣٤) والأمير جانم الحمزاوي الذي ربطته بالشيخ علاقة قوية أيضاً، وكان من المعتقدين بكراماته، حتى أنه أخذ منه «كتاباً.. وطواه ووضعه في رأسه» وذلك عند ذهابه إلى استانبول مع إبراهيم باشا سنة ٩٣١هـ / ١٥٢٥ م كنوع من «البركة» (١٣٥). وهناك الأمير يوسف بن أبي أصيبغ الذي أهدى للشيخ الكثير من «ملبوس السلطان الغوري» (١٣٦). والأمير اسكندر الكاشف بالغربية الذي جمعته بالشيخ أيضاً علاقة صداقة قوية (١٣٧). والأمير حسن بك صنجق الذي ارتبط بالشعراني ارتباطاً كبيراً حتى صار لا يقدر على فراقه لحظة واحدة، وضاعت مصالح رعيته بذلك، وعندما قام الشعراني بتوجيهه للإهتمام بالريعية، فإنه باع بعض ما يملك وتصدق به، ووقف جزءاً على وجوه الخير، واستبقى جزءاً لكى يبنى به مدفنًا ومقاماً للشعراني، ثم أعتق أرقاءه، وجاء للشعراني ليُصبح من أتباعه المخلصين (١٣٨).

إن تأمل الأمثلة السابقة يجعلنا نلاحظ أمرين رئيسيين :-

الأمر الأول: أن تعدد تلك الأمثلة يعنى أن الشيخ قد ربطته بالكثير من الأمراء علاقات صداقة وود، أشار بنفسه إليها عندما تحدث عن كثرة زياراتهم له (١٣٩). ولعل هذا يوضح تماماً التناقض بين دعوته النظرية للإبتعاد عن الأمراء باعتبارهم «ظلمة»، وبين ممارساته الشخصية العملية. والواقع أن المرء ليتساءل: إذا اقترضنا جدلاً صدق الشيخ في دعوته للبعد عن الأمراء، فلنن إذن وجه نصائحه عن ضرورة اتباع «السياسة» في صحبتهم؟ بل وكيف نفسر ما قاله عن نفسه من «حسن سياسته» في مصاحبة الأمراء ١٩ (١٤٠).

الأمر الثانى: أن هذه الأمثلة تُشير إلى استفادة الشيخ من الأمراء. فمنهم من هاداه، ومنهم من عرض عليه الأموال و«المساميح»، ومنهم من بنى له القبة وأصلح المدرسة، ومنهم من بنى له مدفنه. وإذا كان الشمرانى دائماً ما تحدث عن عدم حاجته إليهم وعدم قبوله شيئاً منهم، فإن واقع الأمور يُشير إلى ما يخالف ذلك تماماً. وأحسب أن ما قاله الرشيدى من أن الأمير خضر «بنى قبته وأصلح شأنه وشأن مدرسته» (١٤١).. ليعكس لنا العديد من الإستفادات التى عادت على الشمرانى من هذا الأمير وحده، رغم أن الشيخ نفسه لم يتحدث عن شئ من ذلك كله سواء مع الأمير خضر أو مع غيره!! (١٤٢). وإذا كانت تلك هى بعض ما تيسر لنا معرفته عن استفادة الشيخ الشخصية من الممالك، فإن الأمر - وكما نعرف أيضاً - قد امتد ليشمل استفادات أخرى منهم لصالح أبناء مجتمعه من المتصوفة والفقهائ وغيرهم، بل لقد قضى الشيخ الكثير من الأمور أو المصالح عند الممالك، بدون أن يرى منهم أحداً أو يجالسهم (١٤٣). والحقيقة أن الشيخ وإن كان دائم الإنكار لاستفادته من الأمراء الممالك وغيرهم، إلا أنه - وفى ذلك من تناقض خطابه النظرى والعملى ما فيه - نادى بدعوى مثيرة، واعترف بأنه أخذ بها. فهو يقول أن من خصاله الحميدة: «إنصافى لكل من سعى لى فى تحصيل رزقة، أو جوالى، أو أى شئ من أمور الدنيا. فأشركه معى فيها، ولو لم يسألنى هو فى ذلك، لاسيما إن كان سعيه ينصب على الناس، ووصفى لهم بأنى صالح. وهو من باب ظلم دون ظلم» (١٤٤).

إن هذه الدعوى تمثل خطاباً واقعياً تماماً من الشيخ لصالح الأمراء، وتعكس سياسته فى التعامل مع الحكام واستفادتهم منهم، واستفادتهم منه أيضاً. بل ويمكن القول بأن الصوفية - ومنهم الشعراني - قد أقاموا علاقات تعاون مشتركة للحصول على الأموال من الدولة؛ الأمراء بما يملكونه من نفوذ سياسى، والمتصوفة بما يملكونه من نفوذ أدبى وما يُشاع عنهم من صلاح وتقوى!! (١٤٥). ولا يجب أن نُقلل من قيمة هذه الدعوى، لاسيما وأن الشيخ قد كررها لأكثر من مرة فى أكثر من مؤلف له، بل وجعلها من أخلاق المتصوفة الصالحين فى الماضى (١٤٦).

وإذا كان الشيخ يتحدث دائماً عن زيارات هؤلاء الأمراء وغيرهم له، فإن هناك إشارة وحيدة تفيد خلاف ذلك. فهو يذكر أنه طلب مرة من أحد الأمراء السماح له بزيارته، وكان ذلك فى حضور «الأمير شجاع» رئيس أوجاق العزب الذى نهى الشيخ عن ذلك باعتباره ثقيلاً لمنزلته لدى هذا الأمير وغيره. لقد أورد ذلك فى كتاب «لطائف المنن» بما يعنى أن ذلك الأمر قد حدث فى فترة متأخرة. والواقع أن تعليق الشعراني على تلك النصيحة يفيد أنه كان كثير الزيارة للأمراء من قبل. لقد وافق على رأى الأمير شجاع وأردف بالقول: «فمن ذلك اليوم ما ذهبت إلى أحد من ولادة الزمان، وإنما أرسلهم فى حوائج الناس، خوفاً على دينهم لا غير». أما الخوف على دين هؤلاء فكان من احتمال اعتبارهم زيارة الشيخ لهم «طلباً لدينهم» لا حباً فيهم (١٤٧).

وفى كل الأحوال نستطيع القول مرة أخرى بأن خطاب التعالى عند الشيخ تجاه الأمراء المماليك إنما كان خطاباً نظرياً ومثالياً وعاماً. أما الخطاب الواقعى، فكان خطاباً عملياً ومعتدلاً. فهو يدعو لتعظيمهم واحترامهم، بل يدحض رأى القائلين بغير ذلك!! . وفى إطار مناقشته للقائلين بضرورة عدم احترام الولاة، نراه - يقول: «فإن اعترض معترض... وقال: إن ذلك الأمير مثلاً ظالم لا ينبغي إكرامه، قلنا: ونحن كذلك ظالمون لأنفسنا بالمعاصى، ولغيرنا ولو بسوء الظن به فى وقت من الأوقات. فظالم قام لظالم وأكرمه، فلا مزية لذلك الشيخ عليه لو أنصف، لاسيما إن كان لذلك الأمير عليه منة بهدية أو مساعدة له على تمشية جواليه ومرتبته أو رزقته» (١٤٨). فالشيخ يدافع هنا عن الأمراء ضد المتصوفة، الذين يُنادون بعدم احترامهم أو إكرامهم باعتبارهم من الذين يظلمون الناس. فهل قال الشعراني ذلك من دافع تعاليه على الأمراء؟ وهل كان يفعل ذلك لو لم تكن هناك علاقات صداقة وانتفاع؟

أما الفرق العسكرية «الأوجاقات» فقد جمعت الشرعاني ببعض رجالها علاقة صداقة. فهو يتحدث عن علاقته القوية بالأمر شجاع، قائد أوجاق العرب، ويقول عنه «كان من أصحابي». ويتحدث عن مجالسته للجنود التابعين لعلى باشا، وأن هؤلاء كانوا يعتقدون في صلاحه وتقواه، بخلاف الكثيرين من معاصريه من المتصوفة المصريين!! ويتحدث عن إهداء أحد «جند السلطان» لهدية له في رمضان. ويذكر أن «جماعة الوالي» أمسكوا بأحد السكارى بجوار الزاوية، وعندما أخبرهم بأنه من «جماعة الشرعاني، تركوه ومضوا احتراماً للشيخ» (١٤٩).

لقد كان الشيخ يعتبر بعض هؤلاء الجنود من «الظلمة» في إطار حديثه العام. أما في إطار حديثه الخاص، فإنه اعتبر بعضهم من البشر الصالحين، بل والأكثر صلاحاً من بعض المتصوفة. وإذا كان قد دعا لإحترام الصالحين منهم وتعظيمهم، فإنه دعا لاستخدام سياسة النصيح بلطف لمن عرفوا بالفجور منهم لاستمالتهم. ولقد كانت سياسته هنا تقوم على «حسن الظن» و «الكلام الحسن» و «ضرب الأمثلة من بعيد» (١٥٠). وفي هذا الإطار فإنه نادى باتباع سياسة الشيخ الدشطوطي في معاملة هؤلاء، أى احترام المتصوفة لهؤلاء الجنود بأكثر من احترام المتصوفة لبعضهم البعض (١٥١).

لم تأت سياسة الشرعاني هذه وخطابه من فراغ أيضاً، بل لعلمه بأن هؤلاء الجنود يملكون من السلطة ما يمكنهم من إيقاع الضرر بالمصريين. ومن هنا كان قوله: «و تأمل يا أخى مقدم الوالى، كيف يتصرف فى المجرمين بالعقوبة فيهم، والإفراج عنهم، ولا يقدر على ذلك شيخ الإسلام، مع أنه أعلى رتبة عند الله عز وجل إن شاء الله تعالى من المقدم ييقين. بل ربما سئل شيخ الإسلام فى حاجة عند الوالى، فيسأل هو [أى شيخ الإسلام] المقدم فيها، ولا يقدر على إطلاق متهم ب Haram أو فجور أبداً بخلاف المقدم» (١٥٢). وهكذا يبدو الشيخ واعياً تماماً بضرورة مخاطبة هؤلاء الجنود بما يضمن له التقرب إليهم واثقاء شرهم.

أما خطابه لشيخ العرب، فإنه لم يشذ عما سبق أيضاً. لقد كان هؤلاء عن قاسى المجتمع المصرى منهم كثيراً (١٥٣). ورغم ذلك فإن الشيخ يتحدث بقدر من التسامح والإحترام لهم (١٥٤) وعن علاقات عديدة ووطيدة مع بعضهم، وعن زيارة العديد منهم له فى الزاوية، وعن هداياهم له وهداياهم لهم (١٥٥) وعن اعتقاد البعض منهم فيه، مثل عامر بن بغداد، ومحمد بن بغداد، وابن عمر زعيم هواره، وابن عيسى (١٥٦). بل ولقد وصل الأمر ببعضهم - وهو الأمير عامر بن بغداد - أن قبل حذاء الشرعاني عندما ذهب

إليه فى شفاعة، وذلك على مشهد من «آلاف من الخلاق من جماعة الباشا، والديوان، وشيوخ العرب وغيرهم» (١٥٧). وفى هذا الإطار استطاع الشيخ أن يقضى لدى شيوخ العرب هؤلاء العديد من حوائج الناس وحوائجه (١٥٨).

وهنا تتساءل مرة أخرى: هل كان الشعرانى قادراً على ذلك كله فى إطار خطاب مُتعالى دائماً، أو من خلال سلوك مُتعجرف تجاه هؤلاء الناس الذين طالما اشتكى المجتمع - بل ورجال السلطة أنفسهم - منهم؟ الواقع أن خطاب الشيخ كان مُتعالياً فقط باعتبارهِ الشيخ الصوفى الذى يمتلك قدرات بدت خارقة من وجهة نظرهم، لكنه كان فيما عدا ذلك خطاباً مُعتدلاً ومُرضياً. فقضاء المصالح لدى شيوخ العرب هؤلاء، إنما تم فى إطار اتباع سياسة اللين و«الكلام الطيب» (١٥٩).

أما ما كانوا يقومون به من تعظيم للشعرانى، فقد قابله الشيخ بقدر مُساو من التعظيم لهم. والدليل على ذلك أن الشيخ - وأمام ما فعله عامر بن بغداد - كتب يقول «فكدت أذوب حياء منه، ورأيت تواضعى بالنسبة لتواضعه لى كذرة من محيط، واستحييت من الله تعالى أن موضع فمه فى نعلى أدوس به على النجاسات. فقطعته من نعلى، وأمرت أحد الإخوان أن يضع ذلك عنده فى كيس، مُقابلة للأمير على ما فعل فى محل عزه وحكمه». ثم ينهى ذلك بالدعاء له «فالله تعالى يكفيه شر الظالمين والحاسدين، ويغفر له ما جناه» (١٦٠). وأمام ذلك كان من الطبيعى أن يُقبل شيوخ العرب هؤلاء على الشعرانى، ويجعلون من كثيرين غيره من شيوخ التصوف مجرد «نصابين» و«فاسقين»، والأمر الذى فآخر به الشعرانى كثيراً (١٦١).

أما «المباشرين» الذين تحدث الشيخ كثيراً عن تأفقه من تناول طعامهم أو قبول هداياهم لأنهم أيضاً - فى نظره - من «الظلمة» (١٦٢). فقد جمعته ببعضهم علاقات صداقة قوية (١٦٣). فكان بعضهم من معتقديه (١٦٤) بل وأكل طعامهم فى بيوتهم، وفى رمضان (١٦٥). ولا ننسى ما سبق وقلناه عن تأثير «المباشير خضر» عليه، وكذا عن شفاعته - أى الشعرانى - فى أحدهم لدى على باشا، بعد أن كان قد عزم على قتله (١٦٦). وأخيراً فقد كان دائم النصيح «للإخوان» من التجار والمباشرين ونحوهم، ونهيه عن عدة أمور منها: الإسراف فى المأكول والملبس «فى هذا الزمان الذى كسدت فيه البضائع، وعن عمل الأعراس والولائم الواسعة، وإعلامهم بأن من أسرف فى ماله فقد أسرف فى دينه وعرضه، وعن قريب يصير يسأل الناس فلا يُعطونه» (١٦٧).

نحن في البداية - وكما رأينا دائماً من قبل - أمام خطاب متعالى ومثالى ونظري تماماً في البداية. لكنه تحول بعد ذلك - وفي الواقع - إلى خطاب عملى، وإن كان به بعض التعالى. وما أوردناه نقلاً عن الشيخ يتضمن علاقات وشفاعات وزيارات وغير ذلك، ثم هو يتضمن أيضاً نصحاً لهؤلاء «الإخوان» من شيخهم. وفي إطار تلك العلاقة الصوفية نستطيع من جديد أن نُفسر ذلك التعالى.

والواقع أن خطاب الشعرانى للمباشرين، قد تكرر أيضاً مع بعض «موظفى دار الضرب» (١٦٨) و«النظار» (١٦٩) و«مشايخ البلاد» (١٧٠) وغيرهم من ذوى السلطة الأقل مكانة ونفوذاً فى الهرم السلطوى بمصر آنذاك. وبشكل عام يمكننا القول بأن نبرة التعالى فى خطاب الشيخ كانت تملو - وبالتدريج - كلما تضاءلت سلطة من يوجه إليه الخطاب. إن حقيقة علاقة الشعرانى برموز السلطة وخطابه إليهم ربما يوضحه بشكل كبير ما قاله من أن من مبادئ المتصوفة «أن لا نأمر أحداً من صاحبنا، أول إجتماعه بنا، بالخروج عن حالته التى دخل فى صحبتنا بها، ولو كانت مذمومة فى الشرع. فإنه ربما نفر منها، ولم يسمع لنا. وإنما نسارقه شيئاً فشيئاً، حتى يكون هو الخارج منها بنفسه، أو يُقيم فيها بنية صالحة كنية تخفيف المظالم ونحوها..». وقد ضرب الأمثلة فى ذلك بمصاحبتة للقضاة والأمراء ورجال الأوجاقات وشيوخ العرب وشيوخ البلاد والأمراء والمكاسين والمشاغلة والمختسين «فلا نأمر أحداً منهم بترك وظيفته، وإنما نعلمهم طريق الأدب فيها.. فإن مشى على ما ذكر [من آداب] وأراد أن يخرج من الوظيفة، منعناه لعلنا بأن الوظيفة لا تتعطل، وربما جاء فيها من لا يسمع لنا معروفاً ولا يرحم غنياً ولا فقيراً» (١٧١).

فالشيخ يُصاحب رموز السلطة، حتى ولو كان الواحد منهم على حالة «مذمومة فى الشرع». وهو يحرص على التقرب إليهم وتقريبهم، والاستفادة منهم وإفادة المجتمع (١٧٢). وهو يستخدم معهم وسائل تجمع ما بين السياسة والوعظ (١٧٣). وهو لا يطلب منهم ترك وظائفهم، بل يحرص دائماً على بقائهم فيها.



هكذا تناولنا خطاب الشعرائى لرموز السلطة فى مصر، ورأينا مدى التفاوت والتناقض فيه بين الخطاب النظرى المثالى والخطاب الواقعى العلمى. وربما كان من المفيد هنا أن نعرض لبعض الملحوظات الأخرى التى نراها مسئولة أيضاً عن تناقض خطاب الشيخ، ويمكن عرضها كما يلى :-

أولاً :- التطورات الحادة فى الأوضاع السياسية فى مصر. فما بين العصر المملوكى، وما شابه من ضعف للسلطة فى أواخره، بل ونهايته ؛ إلى العصر العثمانى الذى اتسم بقوة وقسوة السلطة فى بدايته، ثم شهد تحولاً تدريجياً للتخفيف من ذلك مع حوالى نهاية النصف الأول من القرن السادس عشر الميلادى.. وما بين هذا وذاك كان على الشيخ أن يطور خطابه ليتناسب وواقع الأحوال .

ثانياً :- ويتصل بذلك تلك التطورات الملحوظة فى الممارسة والفكر السياسى فى مصر فى عصر الشعرائى. لقد عاش الشيخ فى شبابه فترة من صعود نفوذ المتصوفة ودورهم السياسى، فقرأ وسمع وشاهد الكثير. بيد أن تكرار تلك النماذج - فى بداية العصر العثمانى خاصة - كانت من الأمور الصعبة والخطيرة. ومن ثم فقد كان إرث الشيخ من الخطاب المتعالى إرثاً ثقيلاً، لم يستطع تطبيقه إلا فى الإطار النظرى والمثالى. أما الواقع فقد تطلب منه خطاباً مختلفاً تماماً. وما بين هذا وذاك بدّل الشيخ وطور الكثير من الأفكار والمبادئ، لكنه لم يسلم من الوقوع فى التناقضات (١٧٤).

ثالثاً :- لا يمكن التغاضى عن أثر الزاوية على تناقضات خطاب الشيخ. فعلى الرغم من أنها كانت من عوامل نجاحه وشهرته، إلا أنها كانت عبئاً ثقيلاً عليه، لما حوته من مبادئ المريدن. والشيخ لم يكن من أسرة ثرية حتى يعتمد على ما ورثه فى إنشاء الزاوية والقيام على أعبائها، بل كان عليه أن يعتمد على نفسه فى كل شئ. ولقد تطلب ذلك منه التقرب من رجال السلطة والإختلاط بهم للحصول على مساعدتهم. والتقرب من السلطة - ودائماً - يتطلب مخاطبتها بما يرضيها. لكن ما يرضيها يتناقض والكثير من المبادئ الحقيقية فى التصوف. وهكذا - ومرة أخرى - جاءت تناقضات الرجل من خلال الهوة التى تفصل بين المبادئ النظرية والمثالية الفحة، وبين ظروف الواقع والحياة. وهكذا أيضاً تعلم الرجل معنى السياسة والتلون والنفاق، وكذا كيفية تأويل التراث الفقهى والصوفى لخدمة السلطة (١٧٥).

لقد قدح الشعرانى فى السلطة، لكنه لم يستطع الإبتعاد عنها. وانقاد لها فى النهاية حتى يستفيد منها، جاعلاً المثل العليا هى فى الحقيقة مجرد «حديث يُروى». كما قدح فى زمانه كل ما فيه من مثالب وعيوب، لكنه عاشه فى النهاية، وجعل من لم يفعل ذلك إنما هو من المغفلين. ولربما لو لم يفعل الشعرانى ما فعل، لما أصبح الشعرانى الذى عرفه أهل زمانه ولا زلنا نعرفه حتى الآن.

★ ★ ★ ★

هوامش الفصل الخامس

- (١) راجع على سبيل المثال: د. على إبراهيم حسن، مرجع سابق، ص ٣٧٦-٤١٣. وأيضاً: د. سعيد عبد الفتاح عاشور: العصر المالكي في مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١٩٦٥، ص ٣٥٢، ٣٦٣، ٣٦٤ وغيرها من الصفحات.
- (٢) رغم أحكامه الحادة أحياناً في ضوء نظرية «التمط الأسوي للإنتاج» فإن الأستاذ أحمد صادق سعد يرى أن الحكم المملوكي «من المستطاع تسميته بالوطني». راجع للمزيد: أحمد صادق سعد: تاريخ مصر الإجتماعي الإقتصادي في ضوء نمط الإنتاج الأسوي، دار ابن خلدون، بيروت، ط ١، ١٩٧٩، ص ٤٢٠ وغيرها من الصفحات.
- (٣) محمد صبري الدالي: دور المتصوفة في تاريخ مصر، ص ٨٠.
- (٤) ابن اياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٠٦ - ٢٠٩. والحقيقة أن ابن اياس كان من القلائل الذين كان لديهم وعياً كبيراً بحجم ما حدث، وقدرة أيضاً وشجاعة على التعبير عن وجهة نظرهم. انظر قوله: «ومن العجائب أن مصر صارت نيابة، بعد أن كان سلطان مصر أعظم السلاطين في سائر البلاد قاطبة، لأنه خادم الحرمين الشريفين، وحاوي ملوك مصر الذي اختف به فروعهم... ولكن ابن عثمان انتهك حرمة مصر، وماخرج منها حتى غنم أموالها، وقتل أبطالها، ويتم أطفالها وأسر رجالها، ويدد أحوالها، وأظهر أهوالها». وما ذكره المؤرخ هنا يغنى عن المزيد، ويكفي أنه جعل ما حدث من «العجائب».
- (٥) لم نجد حاجة لشرح مراتب السلطة في مصر في العصر العثماني، حيث كثر تناولها في معظم الدراسات التي تناولت تاريخ مصر في العصر العثماني. انظر على سبيل المثال لا الحصر: علماء الحملة الفرنسية: وصف مصر «النظام المالي والإداري»، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢، ص ٨١-٥٨ وغيرها من الصفحات. وهي دراسة للكونت ستيف. د. سيد محمد سيد: مصر في العصر العثماني في القرن السادس عشر «دراسة في النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية»، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٩٧، ص ٨٣-٩٠، ١٤٥-٢١٩، ٢٤٨-٢٦٧ وغيرها من الصفحات. د. عبد الرحيم عبد الرحمن: الريف المصري في القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦، ص ٣٧-٦٤. ميكيل وتتر: مرجع سابق، ص ٧٣-١٤٠. عبد الرازق إبراهيم عيسى: تاريخ القضاء في مصر العثمانية (١٥١٧-١٧٩٨ م)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٨، ص ٨٣-١٣٧. وهو يتحدث عن السلطة القضائية و تدرجها واختصاصاتها.

- (٦) راجع في ذلك، عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٠٨ - ١١٠. طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٣٥، ١٦٦ وغيرها من الصفحات. د. توفيق الطويل: الشعراني، ص ٨٦، ٩٤. على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، المجلد الرابع عشر، ص ٣٤٦، ٣٤٩، ٣٥١.
- (٧) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٤٢.
- (٨) المصدر السابق، ص ١١١.
- (٩) الشعراني: اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٤٤.
- (١٠) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٤٥.
- (١١) المصدر نفسه، ص ٧١.
- (١٢) المصدر نفسه، ص ٧٨، ٨٠. ومن الجدير ذكره أن الشعراني كان يؤمن بقدرة بعض الأولياء علي «القتل بالهمة، والولاية، والعزل». لكنه كان يعتقد أن ذلك «نقص بالنسبة لما فوقه من المقامات». اليواقيت والجواهر، ج ٢، ص ٩٣.
- (١٣) الطبقات الكبرى: ج ٢، ص ٧٦، ٧٧.
- (١٤) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٤، ٨٨، ٩٠، ٩١.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١١١.
- (١٦) المصدر السابق، ص ١٢٩.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١١٤.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٢.
- (٢٠) المصدر نفسه، ص ١١٧.
- (٢١) راجع في ذلك ما قلناه في الفصل الأول عن تأثير مشايخ الشعراني فيه من الناحية السياسية.
- (٢٢) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥.
- (٢٣) الشعراني: الميزان الكبرى، ج ١، ص ٣٥. والنحرارية: هي إحدى القرى القديمة في مركز كفر الزيات محافظة الغربية. وقد كانت في بدء تكوينها ضيعة أنشأها تحرير الإخشيدى المعروف بابن الشوزياني في القرن الرابع الهجري، فعُرفت بالنحريرية نسبة إليه. الأصلى النحريرية، وقد حُرِّف هذا الاسم من النحريرية إلى النحرارية، ثم التحارية وهو إسمها الحالي. وقد ورد ذكرها في العديد من كتب الخطط وكتابات المؤرخين مثل ابن دقماق، والمقريزي، وابن إياس، وهلى مبارك. محمد رمزي: مصدر سابق، القسم الثاني، ج ٢، ص ١٢٢، ١٢٣.
- (٢٤) المصدر السابق، ص ١٧. لطائف المتن، ص ٨٦.

(٢٥) من الأحاديث التي أوردتها وتتناسب ووجهة نظره في هذه الفترة «العلماء أمناء الرسل على عباد الله ما لم يُخالطوا السلطان ويدخلوا الدنيا. فإن خالطوا السلطان ودخلوا الدنيا، فقد خاؤوا الرسل، فأحزروهم واعتزلوهم». و«من مشى مع ظالم فقد أُحرم». و«نعم الأمير إذا كان بيباب الفقير، ويشفق الفقير إذا كان بيباب الأمير». انظر: الشعراني: البدر المنير، ص ١٠٣، ٣٩١، ٤٠١.

(٢٦) الشعراني: الميزان الكبير، ج ١، ص ٣٣.

(٢٧) لطائف المتن، ص ٢٣٧.

(٢٨) المصدر السابق، ص ١٨٠، ١٨١. ويذكر الشعراني أن الغوري عندما غضب على شمس الدين بن عوض، فإن الأخير لجأ للشيخ محمد السروي. بيد أن السروي طلب من ابن عوض التجرد له عن ملابسه فقال له: اخلع لي هذه الجوخة الحمراء والصوف، والعمامة التي عليك، حتى أحمل حملتك بقلب، واخرج أنت بالقميص والقبع فقط. لكن ابن عوض رفض هذه المطالب. فما كان من السروي إلا أن غضب منه وقال له: «أنا أدخل معك بالروح، وأنت تشع على بتكيفات عندك في الدار غيرهم»، ثم تخلى عنه.

(٢٩) لطائف المتن، ص ٣٣٢.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

(٣١) الأنوار القدسية: في بيان قواعد الصوفية، ص ٢٨٩.

(٣٢) الطبقات الكبرى، ج ٧، ص ١٣٦.

(٣٣) لطائف المتن، ص ٥٧٢.

(٣٤) لطائف المتن، ص ١٥٢.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٩٦ - ١٠٥.

(٣٦) البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٤٦.

(٣٧) الشعراني: لطائف المتن، ص ٨٥.

(٣٨) هناك عشرات - بل ومئات - الأمثلة على استخدام الشيخ لهذا المصطلح في مناسبات عديدة.

انظر على سبيل المثال: تنبيه المفتين، ص ٦، ٧. لطائف المتن، ص ٢٨٤. البحر المورود في

الموائيق والمعهود، ص ٢٧، ٩٧، ٩٨.

(٣٩) انظر على سبيل المثال استعمال ابن إلياس للمصطلح في عشرات المرات لنقده الحُكام بكل

أنواعهم في: بدائع الزهور، ج ٥، ص ٢٤٤، ٢٩٢، ٣٥٨، ٣٧٢، ٤٢٦، ٤٥٢ وغيرها من

الصفحات.

(٤٠) الشعراني: البحر المورود، ص ١٩٧.

(٤١) ومن تلك الأحاديث، قوله صلى الله عليه وسلم: «سيكون من أمتي أناس يتفقون في الدين، يقرؤون القرآن، يقولون نأى الأمراء فنصيب من دنياهم ونعتزلهم بديننا، ولا يكون ذلك، كما لا يجتنى من الغناد إلا الشوك، كذلك لا يجتنين قريهم إلا الخطايا». وقوله (ص) «أفة الدين ثلاثة: فقيه فاجر، وإمام جائر، وعابد جاهل». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٥.

(٤٢) تنبيه المغترين، ص ٩٦.

(٤٣) لطائف المنن، ص ٢٤٩.

(٤٤) لطائف المنن، ص ٤٩٢، ٤٩٣. ويذكر الشيخ أيضاً في ذلك «فشيخ الفقير في راحة، وشيخ الأمير في تعب وخجل. فإن الأمير كلما يقول له: قل ما بقي من مدة ولايتي، أو متى يعزل عدوى الغلاني، أو هل يقوم السلطان من هذه الضعفة أم لا، ونحو ذلك، فإن لم يكن مشهده اللوح المحفوظ من المحو، ولا خجل وانفضح وسقط من عين الأمير. فلا يلوم إلا نفسه إذا طرده الباشا مثلاً من حضرته بعد تقيديه». والشيخ هنا لا يمنع أيضاً التقرب من الأمراء إلا على الشيوخ من ليس لديهم «كشفاً صحيحاً وقوياً» ١١.

(٤٥) ومن ذلك قوله عن نفسه أن من صفاته الحسنة «عدم إفشائي ما أطلعني الله تعالى عليه من طريق الكشف في مستقبل الزمان، ومن تولية الولاية أو عزلهم، أو حصول غلاء أو قحط. فلا يكاد أحد يأخذ مني تعيين الوقت الواقع ذلك الأمر فيه أدباً مع الله جل وعلا الذي أطلعني على مثل ذلك». لطائف المنن، ص ١١٨.

(٤٦) لطائف المنن، ص ٢٧٩.

(٤٧) المصدر السابق، ص ١٧١.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧١، ١٧٢.

(٤٩) الشعراني: لطائف المنن، ص ٣٨٠.

(٥٠) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٨.

(٥١) الشعراني: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٤١. وقد ورد بالنص أن «الوعول وجوه الناس، التحوت الذين كانوا تحت أقدام الناس لا يعلم بهم».

(٥٢) الشعراني: لطائف المنن، ص ٦٥٢.

(٥٣) الشعراني: تنبيه المغترين، ص ٨٨.

(٥٤) الشعراني: لطائف المنن، ص ٢٨٢، ٢٨٣.

(٥٥) المصدر السابق، ٤٦٧.

(٥٦) البحر المورود في الموائيق والمهود، ص ٨٧.

(٥٧) تنبيه المغترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٥٨) الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٩٩.

(٥٩) هناك الكثير من الأمثلة التى ضربها الشرعاني للهجوم على مدعى التصوف من معاصريه، والوشاية بهم لدى السلطة فى مصر واستانبول، فى مقابل تقربه هو لها. ومن ذلك قوله: «فصار أحدهم يجتمع بمن ليس له قدم فى الطريق، ويتلقف منه كلمات فى الفناء والشطح عما لا يشهد له كتاب ولا سنة. ثم ليس له جبة ويُرْخى عذبة. ثم يسافر إلى بلاد الروم مثلاً، ويظهر الصمت والجوع، فيطلب له مرتباً أو مسموحاً، ويتوسل فى ذلك بالوزراء والأمراء، فرموا رتبوا له شيئاً، فيصير يأكله حراماً فى بطنه، لكونه أخذ به نوع تلبس على الولاية واعتقادهم فيه بالصالح». ثم يضرب مثلاً على أحد هؤلاء الذين لجحوا فى مسعاهم، رغم عدم معرفته «شروط الوضوء والصلاة»!! تنبيه المختبرين، ص ٩، ١٠.

(٦٠) يذكر الشرعاني ما يُوحى بأن رجال السلطة كانوا يختبرون الشيوخ فى مدى صدقهم وكذبهم. فقد أرسل أحد الباشوات إلى أحد مشايخ الزوايا مالا، وطلب منه أن يأخذ لنفسه وأولاده شيئاً منه. لكن الشيخ أبى وقال: «قد عاهدت الله أن لا أكل من مال الولاية أبداً، ففرس فيه القاصد الكذب، فأمر غلامه أن يتخلف بعده حتى ينظر ايش يفعل سيدي الشيخ فى ذلك المال. فرأه أعطاه الخازندار، فتسامع الفقراء، فأتوا الشيخ، فلم يعط أحداً منهم نصفاً، وقال: هذا مال أرسله الباشا إلى بالخصوص. فأخير الغلام بذلك أستاذة، فتعجب من ذلك، وأخبر الباشا، فقطع عنه بره وحسنه». لطائف المتن، ص ١٥٥، ١٥٦.

(٦١) يروى الشرعاني حكاية لهذا الشيخ مع أحد الكشاف، وهى كما يلى: «وقد قال لى صاحبنا الأمير خضر الكاشف بالشرقية والمقلوبية: لقينى مرة الشيخ على البرلسى المجدوب فى طريق قلوب ومعى العسكر. فقبض على طوقى وأتزلنى من فوق الفرس، وصار يصغفنى ويضربنى على صامتى حتى هدمها فى عنقى بحضرة عسكر السلطان، وصبرت أرعد من هيئته وأنا خائف منه. ثم سألتنى أن أطيب خاطره عليه». ويعلق الشرعاني على ذلك بالقول «هذه حكاية لى من نفسه. فلو أن أحداً من المحبين للدنيا أراد أن يفعل بالكاشف مثل ذلك لم يقدر. ولو قدر أنه فعل ذلك لكانوا يضربونه ويحبسونه أو يقتلونه أصلاً. فعلم أن كل من تحقق بالزهد فى الدنيا، حضّمه الله فى الولاية، ولم يقدر الولاية أن يحكموا فيه». لطائف المتن، ص ١٥٧.

(٦٢) كان الشيخ الشناوى «لا يقبل هدايا العمال ولا المباشرين ولا أرباب الدولة. وأهدى له نائب مصر قاسم كرك أصوافاً وشاشات وبعض مال، فردّه عليه وقال للقاصد: الفقراء غير محتاجين إلى هذا.. لا تمد تأتينا بشيء». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٠.

(٦٣) كان السبكي «من أصحاب التصريف بقرى مصر.. وكان الباشا داود لا يرد له كلمة، وكذلك

الدفتردار وابن بغداد وغيرهم من قضاة الشرع». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٦٦، ١٦٧.

(٦٤) لطائف المتن، ١٥٦.

- (٦٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٦٦) المصدر السابق، ص ٥٠٥-٥٠٧.
- (٦٧) المصدر نفسه، ص ٥٠٥. هذا مع العلم بأنه استشهد بالآية القرآنية الكريمة «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً». الآية ٨٣ من سور القصص.
- (٦٨) الشعرائي: الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٠٤، ٢٠٥.
- (٦٩) المصدر السابق، ص ٢٠٥.
- (٧٠) البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٢٧١.
- (٧١) راجع ما ذكرناه عن هذه القضية في الفصلين الثاني والرابع.
- (٧٢) ذكر ابن أبياس ذلك فيحوادث ربيع الآخر من سنة ٩٢٤هـ / ١٥١٨م حيث قال: «وفيه كانت كائنة الشيخ أيرك الرومي. وقد تغير خاطر ملك الأمراء عليه، فوضعه في الحديد، وقيل ضربه بالمقارع، وأشيع أنه قصد أن يشنقه، فشفع فيه بعض الفقهاء. ولم يعلم ما ذنبه حتى تغير خاطر ملك الأمراء عليه، وقد اختلفت الأقوال في أمره، وكان عنده تحشر زائد في الأكابر. وآخر الأمر وقع في هذه الكائنة الموهلة». ابن أبياس: مصدر سابق، ج ٥، ص ٢٥١.
- (٧٣) لطائف المنن، ص ٥٨٢، ٥٨٣.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٩٦.
- (٧٥) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٨. ولقد كانت المقولة الثانية نقلاً عن الشيخ أبي الفضل الأحمدي الذي توفي سنة ٩٤٢هـ / ١٥٣٥م.
- (٧٦) الشعرائي: كشف الغمة من جميع الأسماء، ج ٢، ص ١٤٣.
- (٧٧) انظر على سبيل المثال، المصدر السابق، ص ١٥١.
- (٧٨) اللبائيق والجواهر في بيان عقائد الأكابر، ج ٢، ص ١٤.
- (٧٩) البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٤٦.
- (٨٠) المصدر السابق، ص ١١٤، ١١٥.
- (٨١) لطائف المنن، ص ٣٧٥.
- (٨٢) المصدر السابق، ص ٤٤٣.
- (٨٣) لطائف المنن، ص ١٥١.
- (٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٦٤، ٣٢٧. وهو يقول أيضاً: «ومما من الله تبارك وتعالى به على: معرفتي بحال قضية الزمان، وإقامة الأعداء الشرعية لهم فيما يقع منهم في الأحكام، ولا أحط قط على قاض إلا إذا لم أجد له محملاً صحيحاً في الشرع. وقد أخبرني بعض القضاة الصادقين أنه كثيراً ما يريد أن يفعل مع الأشخاص الأمور الشرعية على التمام، فيقوم له عدة موانع تمنعه من ذلك. فأننا أسعى في نصرة الشريعة جهدي وطاقتي». ومقارنة ما يقوله هنا بما قاله في الخطاب السابق والمبكر، توضح لنا اختلافاً كبيراً بين الخطابين.

(٨٥) لطائف المتن، ص ٥٥٨.

(٨٦) لقد كرر الشعراني تلك الصفات مادحاً الحكام والأغنياء، ومن ذلك على سبيل المثال قوله: «فإن معهم من الأدب ما لا يوجد عند غالب الناس؛ من حياتهم من التلطف بالكلمة القبيحة، وغض الطرف عن عورات الناس، وعدم شربهم في الطعام، وكثرة اعتقادهم جيرانهم بالهدية، وتعظيمهم من يعلمهم القرآن والأدب، وليس الحُف في أرجلهم، وجعلهم الأكمام ضيقة خوفاً أن يبدو شع من أطرافهم، ولبسهم السراويل على الدوام حتى كأنه فرض لازم، وغير ذلك من التواضع، حتى أنك تجد الواحد منهم أشد تواضعاً من بواب داره. ولا ضمير أن مدح الشعراني تلك الصفات الجميلة ويوجب بها. بيد أن الباحث يجب أن يتساءل: هل كان إعجاب الشعراني بهؤلاء يعود في بعض أسبابه إلى طبيعته «المتحضر» وكونه قد أصبح من «أكابر» المصريين آنذاك؟ أم لسياسة «الجديدة» في مدح هؤلاء «الأكابر» في العصر العثماني، بعد أن كان يذمهم - أو على الأقل لا يمدحهم - في بداية أمره في العصر المملوكي؟ أم للأمرين معاً؟ لطائف المتن، ص ٤٣٥.

(٨٧) لطائف المتن، ص ١٦٣.

(٨٨) المصدر السابق، ص ١٥٤.

(٨٩) توفيق الطويل: الشعراني، ص ٢٤١.

(٩٠) لطائف المتن، ص ٥٤٦، ٥٤٧.

(٩١) المصدر السابق، ص ٥٤٧، ٥٤٩.

(٩٢) الشعراني: لطائف المتن، ص ٦٨٨.

(٩٣) الشعراني: الطبقات الصغرى، ص ١١٢، ١١٣.

(٩٤) الشعراني: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤. لطائف المتن، ص ٢٤٦. وقد تولى مصطفى باشا الباشوية من ٩٢٨ هـ / ١٥٢٢ م، وحتى ٩٢٩ هـ / ١٥٢٣ م. أما أحمد باشا «الخائن» فقد تولى الباشوية والحكم من ١٨ شوال ٩٣٠ هـ / أغسطس ١٥٢٤ م، وحتى ربيع أول ٩٣١ هـ / ١٥٢٤ م.

(٩٥) للميجي: مصدر سابق، ص ١٥٣.

(٩٦) للميجي: المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٩٧) للميجي: المصدر نفسه، ص ١٥٣.

(٩٨) على مبارك: الخطط التوفيقية الجديدة، ج ١٤، ص ٣٥١.

(٩٩) للميجي: مصدر سابق، ص ١٠٥.

(١٠٠) وفقاً لما ذكره أحمد شلبي عبد الغنى فإن مصطفى باشا شغل في فترة حكمه القصيرة بالقضاء على عصيان بعض المماليك الجراكسة بقيادة جانم السيفي كاشف الجزيرة وإينال الطويل كاشف

الغربية وقرقماس كاشف البهنسا. أما أحمد باشا فقد شغل بعضياته ومشروعه الإستقلالي عن الدولة العثمانية. أما قاسم باشا فيبدو أنه شغل بمحاولة فاشلة لإعادة ترتيب أمور مصر من جديد، لينتهي الأمر بعزله ومجى إبراهيم باشا فى محاولة جديدة وجادة لإصلاح ما فسد. وهكذا فخلال مدة حكمه التى لم تتعد خمسة شهور «جدد القوانين المصرية» بعد إعادة تنظيم فرقة التفكجية، وتعمير بعض القلاع، وقضاؤه على بعض شيوخ العرب المناوئين للحكم العثمانى. أما سليمان باشا الذى استمر حاكماً لمصر لعشر سنوات متتالية فقد شغل هو الآخر باستكمال العديد من الترتيبات اللازمة، وهكذا فقد «عين المساحات لضبط القاليم جميعاً وحررها بدفتر.. وهو المعروف بدفتر الترخيع» ليس هذا فقط، بل كانت لديه مسئوليات أخرى تجاه متابعة الصراع مع البرتغاليين. وهكذا فقد انتهى الأمر بعزله من ولاية مصر وتوجيهه لقيادة الحملة إلى الهند. وما سبق كله نستطيع القول أن الباشاوات الأوائل كانوا لديهم من الأعمال والمهام الكثير. أحمد شلبى عبد الغنى: مصدر سابق، ص ١٠٢ - ١٠٧.

(١٠١) من خلال قراءة ما كتبه الشعرانى بنفسه، يتضح أنه كان له من المنافسين (الأعداء فى مفهومه) الكثير، والذين تسببوا له فى مشاكل عديدة مع المجتمع والسلطة فى آن واحد. وعلى سبيل المثال تعرض الشعرانى فى سنة ٩٥٧هـ / ١٥٥٠م لهجوم حاد من هؤلاء بسبب الصراع فيما بينهم على كسب النفوذ لدى المصريين والحكام. ولقد اتهم بأنه أفتى بفتوى «فيها خرق لإجماع الأئمة الأربعة» وذلك فى مسألة إفتائه بجواز تقديم الصلاة عن وقتها إذا كانت هناك مصلحة عاجلة تشغل الإنسان. انتشر أمر تلك الفتوى فى مصر إبان وجود الشعرانى فى الحج، فحدث «رج عظيم» ووصل الأمر «لأكابر الدولة»، وترتب عليه «غاية الضرر». واستمر ذلك لأكثر من عام حتى استطاع الشعرانى - وبصعوبة - التخلص من التهمة. ولقد كان لتلك الحادثة وغيرها تأثيراً كبيراً على الشعرانى. الشعرانى: لطائف المنن، ص ٦٧٠. الطبقات الصغرى، ص ٩٨، ٩٩. (١٠٢) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١١١.

(١٠٣) وفى موضع آخر يتحدث الشعرانى عن الشيخ العبادى بما يفيد أنه قد صاحب أحد شيوخ العرب من كان قد صاحب شيخاً قبله من المتصوفة. وقد ثارت نائرة هذا المتصوف على العبادى، واستطاع من الإيقاع به بتهمة ما لدى السلطة. لطائف المنن، ص ٢٧٨، ٢٨٢، ٣٣٧.

(١٠٤) المصدر السابق، ص ٦٣٩.

(١٠٥) لطائف المنن، ص ٢٨١، ٦٢٨، ٦٤٨، ٦٧٠.

(١٠٦) المصدر السابق، ص ٦٢٨.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٦٦٦، ٦٦٧.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٦٣٩، ٦٦٦، ٦٦٧.

(١٠٩) يتحدث الشيخ عن كثرة شفاعاته لدى الحكام بقوله: «فوما من الله تبارك وتعالى به على: كثرة شفاعاتي عند الأمراء.. ولا أعلم الآن أحداً في مصر أكثر شفاععة عند الولاة والكشاف ومشايخ العرب والعمال مني». فربما يقنى الدست الورق في مراسلاتهم في حوائج الناس في أقل من شهرة. لطائف المتن، ص ٢٨١.

(١١٠) قام العديد من الباشوات بزيارة الشعراني في النصف الثاني من القرن السادس عشر. فقد زاره على باشا، ومحمود باشا، بل ومصطفى باشا «تائب زبيد». لطائف المتن، ص ٥٩٠، ٥٩٢. (١١١) نفهم ذلك من قوله «وتأمل يا أخى من يجالس الملوك في الدنيا كيف يحترمه الناس و يخافون من تغير خاطر السلطان عليهم بسببه، ولو فعل منهم ذلك الجليس ما فعل لا يقابلونه بشيء إكراماً للسلطان». وقوله بأن الناس صاروا «لا يُعظمون شيئاً إلا ما دام الخلق مقبلين عليه، لاسيما إن نزل إليه تائب مصر لزيارته». لطائف المتن، ص ٣٧٢، ٥٦٢.

(١١٢) لطائف المتن، ص ١٨٤، ٥٩٦.

(١١٣) محمد صبري الدالي: الزاوية والمجتمع المصري، ص ٩، ١٠.

(١١٤) لطائف المتن، ص ١٠٧، ١٨٤، ٥٩٦.

(١١٥) عن هذه الحادثة يمكن مراجعة المصدر السابق في صفحات ١٠٨، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٨٠، ٣٨١.

(١١٦) لطائف المتن، ص ٢٤٩.

(١١٧) المصدر السابق، ص ١٠٨، ٢٧٩. ولقد قال الشعراني في ذلك: «فوما من الله به على عدم إفشائي سر من صحبتي من الولاة إذا قرئني، وصار يشاورني في أموره. فلا أقول لأحد من أصحابي قط إن الأمير قال كذا أو شاورني في كذا أبداً، لا سيما الباشا مثلاً، فإنه يبنني على ذلك مفاصد لا تحصي؛ منها نفرة ذلك الأمير مني وأخذ حذره مني، ويعدني عدواً أو مغفلاً، وذلك يوجب عدم اعتناؤه بشفاعتي عنده في المظلومين، ومنها الفساد في المملكة. وقد قالوا: ليس للمملك أن يعفو عن ثلاث. الأولى: من قدح في ملكه. الثاني: من أفشى سره. الثالث: من أفسد حريمه». وأحسب أن ما فعله الشعراني يتناقض ومقرته هذه في الشرط الثاني منه، كما وأنه في هذه النقطة وغيرها يتفق وإفشاء السر.

(١١٨) ولاة الأمور عند الشعراني هم كل الحكام بما فيهم الدفتردار، والقضاة، والكشاف، وشيوخ العرب وغيرهم.

(١١٩) الدفتردار: عُرف صاحب هذا المنصب بـ «ناظر الأموال» حتى أواسط القرن العاشر الهجري، وبمعدنا اختفى هذا اللقب تدريجياً ليحل محله لقب الدفتردار. وكان الدفتردار مسئولاً عن كل الشؤون المالية والأراضي والأوقاف. ولقد كان هذا المنصب في الدولة المملوكية موزعاً بين جهات عديدة، لكنه في العصر العثماني أصبح في يد الدفتردار وحده. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ٣٥٩، ٣٦٠.

- (١٢٠) لطائف المتن، ص ١٥٦.
- (١٢١) المصدر السابق، ص ٣٦٩، ٣٦٨.
- (١٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٤٢.
- (١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٦، ٢٨٠، ٥٩٠. تنبيه المفتين، ص ٦.
- (١٢٤) قاضى العسكر: شهد القضاء فى مصر مجموعة من التطورات فى أعقاب الغزو العثمانى. وبتقتضى هذه التطورات، تم إحلال منصب قاضى العسكر ليكون هو رأس السلطة القضائية فى مصر، بدلاً من قاضى القضاة فى العصر المملوكى. ولقد كانت تقع على كاهل صاحب هذا المنصب الكثير من المسؤوليات القضائية والسياسية والإدارية. ولذلك كان هذا المنصب أهم منصب فى مصر بعد الباشا، كما أنه كان يحتل مكانة متقدمة فى هرم المناصب القضائية فى الدولة العثمانية، بعد قضاة استنبول وأدرنه وبورصة. انظر للمزيد: د. سيد محمد السيد: مرجع سابق، ص ٣٨٩ - ٤٠٩. وانظر أيضاً: عبد الرازق إبراهيم عبد الرازق: مرجع سابق، ص ٨٤ وما بعدها.
- (١٢٥) الشعرانى: لطائف المتن، ص ١٦٣، ١٨٤، ٢٨٧، ٦٤٢. فهو يتحدث مثلاً عن أحد قضاة العسكر الذى مرض إبنه، فأرسل إليه - أى للشعرانى - بمال مع خادمه، حتى يدعو لولده بالشفاء. لكن الشعرانى رفض قبول المال ودعا للإبن بالشفاء فشفى. وهنا يبدو أن هؤلاء القضاة أيضاً - وأعلى الأقل بعضهم - كانوا من المعتقدين فى صلاح الشعرانى.
- (١٢٦) لطائف المتن، ص ٥١٧.
- (١٢٧) المصدر السابق، ص ٣٧٢.
- (١٢٨) المصدر السابق، ص ٩٦، ١١٧ ش ٢١٠، ٣٥٥، ٥٦٠، ٦٠٢.
- (١٢٩) الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ١٠٢، ١٠٣. المليجى: مصدر سابق، ص ٣٣.
- (١٣٠) نستطيع العثور على ذلك فى العديد من ترجماته لبعض القضاة. وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ فخر الدين السباطى، ظل قاضياً، فولما ضربوا القانون على القضاة، عزل نفسه من القضاء. وإذا كان هذا المثال يعبر عن قدرة الشخص على ترك العمل بمحض إرادته، فمادام يمكن لغيره أن يفعل، خاصة من يحتاجون العمل من أجل لقمة العيش. ومعنى هذا أن السلطة هى التى أجبرت البعض على تطبيق القانون. الشعرانى: الطبقات الصغرى، ص ٦٦، ٦٧.
- (١٣١) الشعرانى: لطائف المتن، ص ٢٦٤، ٢٦٥.
- (١٣٢) المصدر السابق، ص ٢٦٤.
- (١٣٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٣٤، ١٥٦.
- (١٣٤) أورد الشيخ أحمد الرشيدى فى ترجمة أمير الحج سنة ٩٦٤ - ٩٦٧ هـ/ ١٥٥٦ - ١٥٥٩ م أنه «الحاج الخواجه خضر بن عبد الله الرومى، عتيق شيخ خان الحلبى بمصر. وكان رجلاً كريماً، غنياً،

مُتواضعا، مُحباً للعلماء والأولياء، كثير الزيارة لمشاهدهم، مُحباً لجماعتهم، مُتصدقاً عليهم، مُلزماً على حضور حضور مجالسهم من ذكر ووعظ وعلوم وإرشاد، وخصوصاً مجلس سيدى عبد الوهاب الشعرانى نفعنا الله ببركاته، وبنى قبه وأصلح شأنه وشأن مدرسته». ونحن نعتقد أن هذا الرجل هو نفسه الأمير خضر «الكاشف بالشرقية» الذى تحدث عنه الشعرانى. ولعل من المفيد هنا القول بأن الشيخ الرشيدى نفسه كان متصوفاً، وربما كان من مُعتقدى الشعرانى. وبطبيعة الحال فإن خضر هذا غير «سيدى خضر» الذى أشرف على تربية الشعرانى فى بداية حياته. أحمد الرشيدى: حُسن الصفا والإيتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: لىلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٨٠، ص ١٥٩، ١٦٠. وانظر أيضاً: لطائف المتن، ص ٣٦٩، ٣٦٨ حيث يتحدث الشعرانى عن معرفته بالرشيدى.

(١٣٥) أحمد شلبى عبد الغنى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥. الشعرانى: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٩. ويذكر أحمد شلبى أن إبراهيم باشا «استصحب معه الأمير جام الحمزوى إلى الديار الرومية، للسؤال عن أحوال مصر». ويبدو أن الأمير كان خائفاً من ذلك، فلجأ للشعرانى للدعاء له بالأمان يحدث له مكروه هناك. وهنا أعطاه الشيخ تلك «التعويذة» للتوصية عليه عند أصحاب النوبة بنواحي العجم والروم^{١١}. أما جام الحمزوى فكان دواًراً لحاير بك سنة ٩٢٤ هـ وأصبح بعد ذلك «مُشيراً» له. وهذا يعنى قرب الشعرانى من أمراء لهم سلطة عظيمة آنذاك. ابن ياس: مصدر سابق، ص ٢٤٤، ٤٦٤.

(١٣٦) لطائف المتن، ص ٦٠٣.

(١٣٧) المصدر السابق، ص ٦٦٤.

(١٣٨) المليجى: مصدر سابق، ص ١٥٨-١٦١. د. توفيق الطويل، الشعرانى، ص ٢٤، ٢٥.

(١٣٩) لطائف المتن، ص ١٦٢.

(١٤٠) راجع فى ذلك ما سبق وذكرناه فى الفصل الثانى. وانظر أيضاً: لطائف المتن، ص ٢٨٠.

(١٤١) أحمد الرشيدى: حُسن الصفا والإيتهاج، ص ١٦٠.

(١٤٢) كان من أقوال الشيخ المتكررة أن الله سيحانه وتعالى أنعم عليه بـ «حماية جميع الجهات الموقوفة على الزاوية من الظلمة. فلا أحد يقف لنا فى طريق من كاشف أو شيخ عرب أو غيرهما، مع أنه ليس بيدى مُربع ولا مرسوم بالحماية.. وإنما ذلك محض عناية من الله عز وجل». إنه بذلك ينفى أى تأثير لعلاقاته بهؤلاء الأمراء فى الحفاظ على أوقاف زايته، رغم أن العلاقة بين الأمرين لا بد وأن تكون موجودة. انظر: لطائف المتن، ص ٦٠٠.

(١٤٣) لطالما تحدث الشيخ عن هذا الأمر فى مؤلفاته. انظر على سبيل المثال: لطائف المتن، ص ١٧٤، ١٨٤، ٢٨٠.

- (١٤٤) لطائف المتن، ص ٦٧٦، ٦٧٧.
- (١٤٥) يذكر الشعرائي عدة حالات عرض فيها الأمراء المالك عليه الحصول له على أوقاف أو جوالى أو مسامح لزأوته وكان منهم الأمير جاتم الحمزاوى. ويتحدث الشيخ عن رفضه لذلك. ورغم عدم تكذيبنا للشيخ فيما قال، فإننا نعتقد بأنه تحدث عما رفضه ولم يتحدث عما وافق عليه. وفى كل الأحوال، فإن ذلك يعكس لنا أيضاً أن الإستفادة من الأمراء كانت قضية مطروحة آنذاك. لطائف المتن، ص ٢٠٦، ٥٩٤.
- (١٤٦) ومن ذلك قوله فومن أخلاقهم رضى الله عنهم: إنصافهم لكل من سعى لهم عند الأكابر والأمراء فى تحصيل رزقة أو جوالى أو هدية ونحو ذلك. فيقاسمونه بالنصف أو الربع بقدر ما يرونه يرضيه.. فلا يتبغى للشيخ أن يشح عليه بما يطلبه من ذلك لأنه معدود من كسب ذلك الناصب حقيقة^٥. تنبيه المفتزين، ص ٥٧.
- (١٤٧) لطائف المتن، ص ١٥٣.
- (١٤٨) المصدر السابق، ص ١٠٧، ١٥١، ١٥٢.
- (١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٢٠٦، ٤٨٥، ٥٦٤.
- (١٥٠) المصدر نفسه، ص ٥١٢.
- (١٥١) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.
- (١٥٢) المصدر نفسه، ص ١٨٣.
- (١٥٣) على سبيل المثال يذكر أحمد شلبى عبد الغنى أن إبراهيم باشا «الإسكندرلى» قتل الأمير على بن عمر «زعيم حوارقة»، والأمير أحمد بن بقر، لما بلغه عنهم من ظلمهم للرعية. أحمد شلبى عبد الفتى: أوضح الإشارات، ص ١٠٥.
- (١٥٤) يذكر ويتتر أن الشعرائي ظلم يُصوّر البدو كما كانوا فى الواقع، على أساس أنهم كانوا مُتمردين ضد الدولة ونهابين للقرى. فزعاء البدو، أو على الأقل من أشار إليهم، ربما كانوا ظالمين، ولكن ليسوا خارجين على القانون^٥.

Winter, op.cit, p66

(١٥٥) لطائف المتن، ص ١٦٢، ٦٠٢، ٦٠٣.

(١٥٦) المصدر السابق، ص ٣٢٢، ٣٣٣.

- (١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
- (١٥٨) المصدر السابق، ص ١٨٤. وهو هنا يتحدث مثلاً عن أن الأمير عامر بن بغداد «صار يعتقد في الصلاح، ويقضى حوائج الناس التي كنت أكاثبه فيها». هذا مع ملاحظة أن أولاد بغداد، كان مقرهم بمحلة مرحوم الحالية، أو «محلة المرحوم» كما يذكرها الشعرائي.
- (١٥٩) المصدر نفسه، ص ٥٧٢.
- (١٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٣٥.
- (١٦١) المصدر نفسه، ص ١٥٤، ٣٣٢، ٣٣٣.
- (١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢، ٢٩٩.
- (١٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٦٧.
- (١٦٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.
- (١٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.
- (١٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٣٩.
- (١٦٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.
- (١٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٤٤. وهو يذكر هنا، على سبيل المثال، أن أحد موظفي دار الضرب قد طلب تعلم أسرار الطريق على يديه، فلم يسمح له بذلك إلا بعد مدة... فتكرت عليه، وتغريت مده، وصرت أكلمه بالكلام المؤذن ينقص مرتبه على وجه التعريض والتأويل. فزهقت نفسه منى ونفرت. فلولا ذاويته في ثاني الحال، ومدحته بكلمات، وإلا قاطعنى مدة عمره.
- (١٦٩) لطائف المتن، ص ٢٠٩.
- (١٧٠) وهو يتحدث عن العديد من مشايخ البلاد الذين زاره، وهادوه وهاداهم. وعن كثرتهم يقول: «فلا أحصى لهم عدداً ثم ذكر منهم نافع شيخ الساقية، والحاج على بن هلال شيخ شطنوف، والحاج ابراهيم الإكبادي، وشرف الدين وأحمد أولاد الحاج خليل مشايخ قها. لطائف المتن، ص ٦٠٤.
- (١٧١) البحر المورود، ص ١٥٢، ١٥٣.
- (١٧٢) إن نجاح زاوية الشعرائي، ونجاحه وشهرته الشخصية، لتضرب لنا أبليغ الأمثلة على استفادة الشيخ من السلطة. وعلى أية حال فقد استفاد المجتمع بدوره من الزاوية. انظر: محمد صبرى الدالي: الزاوية والمجتمع المصري.

(١٧٣) انظر فى ذلك ما سبق وقلناه عن مفهومه للسياسة، باعتبارها فن التعامل مع السلطة، ص ١٠٨ - ١١٤.

(١٧٤) عن ضرورة التجديد فى الفكر الصوفى قال الشعرانى: «واعلم أن العارفين يعلمون أن الحق فى التغيير والتحويل ليلاً ونهاراً، لتجدد الشؤون التى يظهرها الحق تعالى كل يوم لقوله تعالى كل يوم هو فى شأن. فذلك نهوا المسلِك أن يسلك من الكتب لأن لكل زمان دولة ورجالا، وكلام البشر ليخصهم إما هو بحسب قابليتهم فى ذلك الآن. فأى فائدة للتلميذ الآن بذكر ماكان الجنيد أو أبو يزيد أو معروف أو غيرهم يقولونه لتلامذتهم، لأن الأمراض تتجدد فى القلوب فى كل زمان». الشعرانى: الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ١، ص ١٥٣.

(١٧٥) يمكننا هنا ملاحظة ما قاله الشعرانى من أن الشيخ الذى لا حرفة له ولديه زاوية وفقراء «يقع فى أمور مذمومة لا تحصى. لأن أكله وشربه ونفقته منها. فلذلك يلزمه الخضوع لمن يحسن إليه من الأغنياء وأرباب الدولة، وبحسب اظهار الناموس حين يحضرون عنده، ويستحلى مجيئهم إليه، لاسيما فى محافله ومحل نظلمه، ويخاف من تفرقتهم عنه خوف أن يقطعوا عنه المدد من القمح والجلين والمسل ونحو ذلك بما يجتمع عليه الفقراء». ورغم أن الشيخ يوجه حديثه إلى أناس ينتقدهم، فالتناجده قد انطبق عليه أيضاً. الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٠.

الفصل السادس

قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى

كان الشعرانى شيخاً صوفياً مصريةً توجّهت إليه أنظار الكثير من المصريين لمساعدتهم فى التغلب على العديد من المشكلات، التى واجهوها مع السلطة بكل مستوياتها، وذلك لما اكتسبه من مكانة مرموقة لديها، ولما تمتع به من قدرات دينية-فقهية و صوفية - ومكانة اجتماعية ذاع أمرها فى عصره. فى الوقت نفسه لم يكن تقريب السلطة للشيخ- وأمثاله - بم بدون مقابل وإنما كان يهدف أساساً إلى تحقيق بعض أهدافها تجاه المجتمع. وما بين قبول المجتمع أو رفضه لمطالب السلطة وبين اعتدال السلطة أو قسوتها تجاه المجتمع.. كان على الشيخ أن يحدد موقفه ويصدر آراءه وخطابه فكيف كان خطاب الشيخ تجاه قضايا السلطة والمجتمع؟ وإلى أى مدى استفادت السلطة من خطاب وعامسات الشعرانى؟ وإلى أى مدى استفاد المصريون من ذلك؟ وما حقيقة موقف الشيخ من الجانين؟.

نستطيع أن نعثر على إجابات هذه الأسئلة من خلال تناول بعض قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى. ولعل من أبرز تلك القضايا دعوته لطاعة أولى الأمر، ولدفع الضرائب، وموقفه من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وموقفه من الظلم، ومن حوائج الناس، ومن بعض الأمور الاجتماعية الأخرى آنذاك.

أما الطاعة لأولى الأمر، فتلك كانت من «المسلمات» فى خطاب الشيخ. لقد دعى لاطاعتهم، واحترامهم، وتعظيمهم طوال عمره. ولعل فيما عرضناه فى الفصلين الرابع والخامس عن دعوته لطاعة السلطان، والباشوات، والأمراء، والقضاة وغيرهم ما يغنى عن المزيد. لقد كان للشيخ مبدأ لم يتخل عنه، وهو أن الحاكم له حق الطاعة^(١). ولقد كان هذا الحق ينبع عنده من مصدرين رئيسيين، الأول: هو قوله تعالى «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم»^(٢) وهو ما أفاض الفقهاء فى تفسيره لمصلحة الحاكم، وأخذ الشعرانى به. الثانى: هو ضرورة وجود الحاكم حتى ولو كان ظالماً، ومن ثم ضرورة احترامه وطاعته، لاسيما إذا كان حكمه قوياً وقاسياً بحيث يخشى منه.

أما دعوة الشيخ لدفع الضرائب فكانت تنبع عنده من مفهوم «طاعة أولى الأمر»، وكذا وعيه بضرورة وجود السلطة القوية من أجل استقرار المجتمع. لقد وردت هذه الدعوة عنده منذ وقت مبكر. وهكذا كان قوله مؤيداً لرأى شيخه الخواص - بضرورة إعطاء التجار لرجال السلطان «عادتهم من العقارة» فى الحال المخصصة لذلك، وهى الثغور. ولقد برر ذلك بأنه «ليس من المكس الحرام فى شئ، إنما هو أجرة عقارة السلطان. فإنه لولا ظل سيفه وحرمة، وما أمن أحد من التجار أن يخرج بماله ونفسه فى البرارى والعقارة».

ويستكمل الشيخ تناول القضية بما يوحى بأنه كان على وعى بأن الضرائب إنما تذهب للدولة، التى تستخدمها فى تقوية قبضتها على المجتمع لردع الخارجين وتحقيق استقرار الأمن فيه؛ وهو ما يؤيده تماماً. وهكذا يقول: «وتأمل يا أخى الطرقات إذا مات السلطان أو حصل فى مملكته خلل، لا يستطيع أحد أن يخرج من بلده، بل رأيت الناس خطفوا عمائم بعضهم بعضاً فى أسواق مصر عند بلوغ كلمة واحدة عن السلطان، وطلب الزعر والعياق أن يقتلوا غالب التجار ويأخذوا أموالهم ويفسقوا فى حريمهم جهاراً»^(٣).

لم يكتف الشيخ بأسلوب الترغيب فى تناول قضية دفع الضرائب، بل أتبع ذلك بطلب قد يبدو غريباً على شيخ مثله. فهو يرى ضرورة أن يُعطى المصريين لرموز السلطة ما يطلبونه منهم زائداً عن الضرائب الرسمية «العادة» وهو لا يكتفى هنا بأسلوب الترغيب، بل يذهب إلى حد استخدام أسلوب التهيب أيضاً. لذا فقد كتب: «فاعط يا أخى أعوان السلطان عادتهم، فإن ذلك مُجَرَّبٌ لنزول البركة فى الرزق، ومعدود من الصدقة الخفية. فإن لم تسمع نصيحى، وأخفيت عن الأعوان شيئاً من عروض التجارة، فلا تلومن إلا نفسك إذا غمزوا عليك، ثم تصير تسألهم بأضعاف ما كانوا يأخذونه منك، فلا يرضوا. وربما ضربوك وجسوك وعملوا معك القانون»^(٤). وهكذا يتضح لنا أن الشعرانى قد جمع بين الحُجج الدينية والدنيوية ما استطاع، لكى يحث أفراد المجتمع - والتجار هنا خاصة - لاعلى دفع الضرائب الرسمية للسلطة، بل وعلى ضرورة دفع أشياء أخرى غير رسمية ولا شرعية.

ورغم دعوة الشرعاني السابقة، فإنه فى موضع آخر يذكر رأياً يعود فيه للحث على دفع الضرائب، وإن كان فى إطار من عدم الرضى والخوف. لقد دعى من جديد إلى: «إعطاء الغفير غفارته، وجابى المظالم جبايته، أدباً مع الله الذى سلطهم علينا بحق وبغير حق». كما جعل من واجبه وواجب المتصوفة أن «تأمر جميع أصحابنا بذلك، ولا أن نُمَكِّنهم من أن يستشفعوا فى عدم الوزن بأحد من العلماء والصالحين وغيرهم. فإن جباة الظلم تحت حكم من لا تُقبل فيهم شفاعاة ولا بحجة خردل، كما هو مُشاهد... وقد صار مال السلطان الآن لا يقدر أحد بأن يسعى فى نقصه، ولا فى ذلك شفاعاة شافع»^(٥).

إن التمعن فى هذه الدعوة، بعد مقارنتها بالدعوة السابقة عليها، يجعلنا نقول بأننا نحمل رأياً مختلفاً إلى حد ما، وكذا لهجة ومفردات جديدة. لقد حل مصطلح «بحق وبغير حق» هنا، محل «ليس من المكس الحرام فى شئ» هناك. وحل مصطلح «جباة الظلم» و«جابى المظالم» هنا، محل «أعوان السلطان» هناك. وحلت عبارة «لا تُقبل فيهم شفاعاة ولا بحجة خردل» محل «تجد الحق تعالى هو المُسلَّط لهم عليك».

فكاننا فى الدعوة لدفع الضرائب، أمام مستويين للخطاب. ولولا ورود الدعوتين بين دفتى مؤلف واحد، لقلنا أن الشرعاني قد طور موقفه بمرور الزمن. إن التفسير المُمكن لهذا التباين، ربما يعود مرة أخرى لتناقضات خطابه فى مستوييه المثالى والواقعى، وكذا لخوفه من السلطة، ومن ثم تأييده لها، حتى ولو كان هذا التأييد فى غير صالح المجتمع. فهو يعلم أن الضرائب أمر واجب على «الرعية» تجاه السلطة، فى مقابل ما تقوم به من خدمات. لكنه يعلم أيضاً أن هذه الضرائب تُجبى بأكثر من مقدارها الأصلى، ومن ثم تدخل فى باب «الظلم». بيد أن الخوف من قسوة السلطة كان يُمثل حاجساً مستمراً لديه. وهكذا لم يجد مقرأ من دعوة المصريين عامّة والمتصوفة خاصّة - إلى دفع الضرائب، سواء كانت «شرعية أو غير شرعية» حتى لا يتعرضوا للعقاب.

بيد أننا يجب ألا نغفل ما حدث من تطور ملحوظ فى موقف الشرعاني بعد ذلك. فقد أورد الحديث النبوى القائل «لا يدخل الجنة صاحب مكس» ثم تعقيقه فى تفسيره لذلك بالقول «وصاحب المكس هو الذى يُعشّر أموال الناس ويأخذ من التجار وغيرهم ما لا يجب عليهم إذا مروا به على وجه المكس، أى العُشْر، كما هو معروف فى هذا

الزمان»^(٦). وهنا نلاحظ أنه - وبعد مرور حوالى ربع قرن - يعود لطرح القضية فى إطار دينى له مغزاه. لقد حرم هنا - واستناداً إلى الحديث النبوى - دخول اللجنة على أولئك الذين يأخذون الضرائب «العشور» من الناس بأكثر من مقدارها الأصلى. إنه فى ذلك كله يؤيد السلطة فى حالة أخذها الضرائب الشرعية الرسمية، أما فى حالة خروجها عن ذلك، فإنه يؤيدها أيضاً، وإن كان فى إطار ذمها دنيوياً، وترهيبها أخروياً، والخوف منها دائماً.



إذا كانت الدعوة لطاعة أولى الأمر وتأدية مالهم من حقوق مالية، هى دعوة خدمت السلطة فى مواجهة المجتمع فى النهاية. فماذا عن قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟.

بداية لا بد من القول بأن «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» هو من الفروض الكفائية فى الفقه الإسلامى. والفرض الكفائى هو الفرض الذى يكون المطلوب فيه تحقق الفعل من الجماعة، فإذا وقع الفعل من البعض سقط الإثم عن الباقين، ولا يستحق أحد ذماً. وإن لم يتم به أحد أثم المجتمع. والجماعة كلها مطالبة بتهئية الأسباب، ليكون من بينها من لديه الكفاية على القيام بهذا الأمر. فإذا أصبح هناك من لديه القدرة للقيام عليه، أصبح مطالباً به^(٧).

وهناك أمر آخر لا بد من الإشارة إليه هنا لأهميته. فالكثيرين من المشايخ الذين ترجم لهم الشعرانى، سواء من مشايخه السابقين أو من المشايخ المعاصرين له (الأقران)، كانوا من الذين يقومون بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ولا نستطيع إحصاء عدد من ذكرهم بنفسه فى هذا الشأن^(٨).

ومن هذا المنطلق يمكن القول بأنه لما كان الشعرانى رجل دين وتصوف، ولما كان المجتمع قد أعطاه الكثير فى مجال المكانة الاجتماعية والدينية بل والإقتصادية والفكرية، وهو ما جعله مهيئاً للقيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر.. فلذلك كله كان من الطبيعى أن يقوم الشيخ بذلك. وما أورده الشيخ عن هذه القضية متناً فى العديد من كتبه يشير إلى دعوته المجتمع لذلك ومن ثم يعنى قيامه به^(٩). بيد أن من المهم معرفة من وجه إليه الشيخ دعوته، ولصالح من كانت.

وردت هذه القضية عند الشعراى لتعنى «الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر» فى مواجهة الحكام والمحكومين. بيد أننا نستطيع العثور على مفارقات كبيرة بين الإجماعين. أما الحكماء «السلطة» فنجدہ يتحدث - فى بداية العصر العثمانى - عن عدم إمكانية تغيير منكرات «الملوك والأمراء ومقدمين بيت الوالى، وجميع من له شوكة، إلا بالقلب دون الفعل واللسان». وهو يُعيد السبب فى ذلك إلى «عجزنا وضعفنا عن محارمتهم كما هو مُشاهد». وهكذا فإنه يتحدث عن التغيير بالقلب فقط «فتوجه بقلوبنا إلى الله تعالى فى إزالة ذلك المنكر. فإن أزاله كان، وإلا لزمنا الأدب مع الله من غير اعتراض. فإن لله تعالى فى ذلك حكماً وأسراً تدق على أمثالنا». ومن الواضح هنا اكتفاء الشيخ بالتغيير «بالقلب» فقط تجاه السلطة. وإذا كان الشيخ قد حاول جعل ذلك من قبيل الأدب مع الله، فإننا لا يمكننا تجاهل ما تحدث عنه من الخوف «سلامتنا من العطب»، والضعف «لِعجزنا وضعفنا»^(١٠).

أما الأمر بالمعروف والنهى المنكر تجاه المجتمع فى الفترة نفسها - بل وقبل أن يقول رأيه السابق بىحوالى سنتين - فقد اتخذ الشيخ فيه موقفاً مختلفاً إلى حد ما. ففى إطار حديثه عن «خلق الفعل» نراه موقناً بأن الله سبحانه وتعالى هو الخالق للأفعال، سواء كانت بالمخالفة أو بالطاعة له، وأن «جميع الخلق ولو ادعوا الإلهية» هم فى النهاية «تحت القهر والقضاء السابق لا يخرجون عنه.. فمن أراد له طاعة لا يمكنه المخالفة، ومن أراد له معصية الأمر لا يمكنه الطاعة».. ورغم ذلك كله فإن الشيخ يقول: «ومع معرفتنا هذا الأمر، نقوم بما كُلِّفنا به من الأمر بالمعروف لمن خالف الأمر بالإرادة أيضاً». هذا وإن كان الشيخ قد جعل الأمر أيضاً لا يخرج عن الإرادة الإلهية «فقد يُريد منا السكوت على المنكر فلا يمكننا النطق بالنهى، وقد يُريد منا التغيير له فلا يمكننا السكوت عليه»^(١١).

إننا هنا أمام رأى مختلف للشيخ عن الرأى السابق، وفى القضية نفسها. فهو يتحدث عن إمكانية عدم السكوت عن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه المجتمع، ولا يُقلل من ذلك جعله الأمر فى إطار الإرادة الإلهية. أما تجاه الحكام، فالأمر مختلف تماماً، حيث اكتفى بإمكانية التغيير بالقلب فقط. ومعنى هذا أن الأمر والنهى لم يكن شاملاً للجميع فى مصر، بل كان قاصراً على المحكومين.

لقد كرر الشيخ رأيه السابق وأكدّه أكثر من مرة آنذاك ومن ذلك قوله فوقد كنت قديماً أظن أن الأمر بالمعروف يُنافي التسليم. فسمعت هاتفاً يقول: إذا شهدت الأمر منى وحدى سلّم ولا تُتازعنى، وإذا شهدته من غيرى أنكر عليه ما خالف أمرى» (١٢). وهو هنا يحدد موافقته على الأمر والنهى، ويرى أنه لا يتناقض والتسليم لله فى شىء. بيد أنه هنا يتحدث عن المجتمع المصرى فقط، وليس عن الحكام، كما يرى أن هناك عدة صفات يجب أن يتحلّى بها الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع، ومنها عدم التخصيص «من غير تخصيص على شخص معين» بل يكون «إرسالاً»، وهو يستند فى ذلك إلى ما كان يفعله الرسول (ص) حين يقول «ما بال أقوام يفعلون كذا وكذا» بدون تعيين الشخص الفاعل (١٣). ومنها عدم الغضب من ظهور المنكر، وعدم التكدر إذا أمر الإنسان بالمعروف أو نهى عن المنكر ولم يُمثّل لقوله. ذلك لأن الله تعالى قال (ما على الرسول إلا البلاغ). ومنها التحلى بالرفق والرحمة وعدم الإحتقار ولا الإزدراء للناس «لأن الخلق محل لجريان الأقدار.. والفعل للشىء وترك له بقضاء الله تعالى وإرادته» (١٤).

خلاصة ما سبق أن الشرعائى فى هذه المرحلة، لم يُقدّم على تطبيق دعوة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه الحكام باليد أو باللسان، اكتفاء بالقلب فقط. ولقد دعا غيره لاتباع رأيه هذا، ولم يكن موقفه هذا بسبب عدل السلطة واستقامتها، لا بل كان لحوفه منها. فى الوقت نفسه، فإنه أجاز القيام بهذه الدعوة فى مجتمع المحكومين بالقلب وباللسان، وإن وضع بعض الشروط التى يجب أن يتحلّى بها الداعى إلى ذلك. وإذا كان خطابه وموقفه من الحكام فى القضية يعكس لنا خطاباً وموقفاً إنهما مائياً، فإن موقفه وخطابه تجاه المحكومين كان مختلفاً ولكنه غير مفيد، لأنه كان مؤيداً للسلطة فى النهاية. «فمُنكرات» الحكام فى غالبيتها إنما تضر بالمحكومين، ورغم ذلك يمكن السكوت عليها. أما «مُنكرات» المحكومين والتى قد يضر بعضها الحكام، فلا يمكن السكوت عليها. هذا على الرغم من اعتقاد الشيخ بأن كل أفعال البشر إنما تدور وفقاً للقضاء السابق، بل وعلى الرغم من أنه «قديماً» - ربما فى العصر المملوكى - كان يرى أن الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر «يُنافى التسليم».

بيد أن الرجل قد طوّر أو غير من رأيه في هذه القضية مع ستينيات القرن العاشر الهجرى / منتصف القرن السادس عشر الميلادى، وهو ما نثر عليه فى مؤلفاته التى تعود لتلك الفترة. فهو يتحدث عن أن من صفاته «كثرة نصحي بلطف ورفق لمن عُرِف بالفجور والفسق بالماليك، من حاشية الولاة وغيرهم»!!^(١٥). وكذلك «حملى للعلماء الذين يدخلون على الأمراء ولا يتصحبونهم ولا يأمرونهم بمعروف، أنهم لم يتركوا ذلك إلا عجزاً، أو لأنهم لم يروا عندهم منكرًا»^(١٦). ويُضيف أنه يقوم بتلك المهمة تجاه الأمراء المعزولين!!^(١٧).

إننا هنا أمام خطاب وموقف جديد من الشيخ تجاه الحكام. لقد أصبح كثير الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تجاههم، سواء منهم الموجودين فى السلطة أو المعزولين. بل إنه يتحدث عن ضرورة قيام العلماء بذلك. وما يورده فى هذا الشأن يبدو لنا وكأن هذا المبدأ قد أصبح عنده مبدأ أساسياً لا بد للعلماء من القيام به، وأن إحجامهم عنه هو الاستثناء فى حالة العجز أو عدم وجود منكر أصلاً عند الأمراء.

وفى طرفة أخرى جديدة، وعندما يورد رأى شيخه إبراهيم المتبولى فى القضية، فإننا نجد أنه لا يتفق معه، وتلك سمة لها ما لها من دلالة. لقد أورد قول المتبولى «من أدرك منكم النصف الثانى من القرن العاشر، فلا يُشدّد فى إزالة منكرات الولاة، لأن فى ذلك الزمان تترادف علامات الساعة التى أخبر بها الشارع (ص). ومن شدد فى منع وقوعها أصلاً فكأنه ساع فى خلف ما وعد بها الشارع». إن المتبولى لا يدحو لعدم إزالة المنكر بل «عدم التشديد» فيه. ورغم هذا فإن الشعرانى يخالفه بالقول: «لكن قواعد الشريعة تشهد بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مطلقاً، ولو كان ذلك الأمر من علامات الساعة، إلا أن يخاف الإنسان على نفسه من ذلك حصول ضرر شديد لا يحتمله عادة»^(١٨).

إذن لقد أصبح «الخوف من ضرر شديد» هو الحائل الوحيد عند الشيخ، والذى يمنع الإنسان عن أمر «الحكام» بالمعروف ونهيهم عن المنكر، وفيما عدا ذلك فإنه يبيح القيام بهذا الأمر، على اعتباره من «قواعد الشريعة». فهل نحن حقاً أمام طفرات جديدة،

إيجابية بل وثورية، في خطاب الشعرائى و موقفه من قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؟. إن الإجابة على هذا السؤال هى أمر مُمكن، إذا ما أجبنا على سؤال آخر عن ماهية الوسائل أو الآليات التى وافق الشيخ على استخدامها فى الأمر والنهى تجاه الحكام.

الواقع أن الشعرائى، رغم ما سبق كله، لم يؤيد مطلقاً تغيير منكر الولاة باليد، بل دعا للإكتفاء باللسان والقلب، وهو فى ذلك يمتدح دعوته ويذم من يخالفها. ونجد هذا بوضوح فى قوله «وهذا الخلق غريب فى هذا الزمان، حتى أن بعضهم يتعرض لإزالة منكرات الولاة، فيحصل له حبس وضرب، ويظن أنه مُصيب، والحال أنه مُخطئ». ووجه الخطأ من الآخرين، كما يرى، هو فى تفسيرهم الحديث «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه». وإذا كان الشيخ لم يُورد نهاية الحديث «وهذا أضعف الإيمان» فإنه فى شرحه لما أورد يقول: «فلم يُكلف أهل مرتبة بفعل ما هو فوقها، صيانة للجسم والروح عن التعرض لما يضرها. فمن تعرض لما يضر ذاته فقد خالف قوله تعالى (ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة)؟. فإن الله تعالى ناظر لبقاء المُهج، وترجيح بقائها على تلفها.. وما أباح [أى الله جل وعلا] له [أى للإنسان] الإستسلام للقتل، إلا عند العجز عن الهروب، أو عن الدفع عن نفسه» (١٩).

وما سبق يعنى حقيقة أن الشيخ أصبح يرى ضرورة تغيير منكرات الحكام باللسان والقلب فقط، لكنه لا يزال يُعارض التغيير باليد. ورغم أنه فى ذلك يبدو مُستمراً فى خوفه من السلطة، إلا أنه يحاول أن يبرر ذلك من خلال إعادة تأويل الحديث النبوى تأويلاً مُعتدلاً ومُحافظاً، وكذا باختيار ما يتفق وهذا التأويل من آيات القرآن الكريم.

ولا نستطيع أن نتجاهل هنا أن خطابه قد حدث به بعض التطور لصالح المجتمع. فهو لم يعد يكتفى تجاه الحكام بالتغيير بالقلب فقط كما كان فى البداية، لكنه أصبح يُبجح التغيير باللسان. والتغيير باللسان يمثل مرحلة وسطى ومُعتدلة، وتناسب وعلاقته بالسلطة، وكذا ممارسته للسياسة وفق مفهومه الخاص. لقد كانت آراءه فى هذه المرحلة تخدم المجتمع إلى حد ما، وإن كانت لا تزال أيضاً لصالح السلطة بسبب عدم إباحته التغيير باليد.

ومن الجدير ذكره أن الشيخ بعد ذلك بنحو ثلاث سنوات وبالتحديد فى سنة ٩٦٣ هـ أعلن رأياً مُختلفاً إلى حد كبير. أما هذا الرأى فيتمثل فى وجود مرتبتى تخفيف وتشديد فى قضية الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر تجاه السلطة، وأن من حق الإنسان أن يختار فى هذا الإطار ما يستطيعه، وعلى الآخرين موافقته. ونحن نجد ذلك فى فتواه التى كان مما جاء فيها «فلو أن انساناً قال أنا أمر الظالم الفلانى بالمعروف ولو فتلتنى، نُصرة لدين الله، لا تمنعه. ولو أن انساناً ترك الأمر بالمعروف خوفاً على النفس أو العضو مثلاً، سلّمنا له بذلك» (٢٠).

لقد كانت هذه هى المرة الأولى التى أباح الشعراى فيها إمكانية التغيير باليد تجاه السلطة، وتلك نقلة مهمة فى خطابه وفكره فى أواخر حياته. نحن لا ندرى بالتحديد السبب فى إنفاته بتلك الفتوى؛ ربما بسبب تطور مكانته الاجتماعية واقترابه أكثر من مشكلات المجتمع فى معاناته مع السلطة، وربما بسبب تقاربه مع الفقهاء بشكل تدريجى، لاسيما وأنه ذكر ذلك فى إطار حديثه عن مرتبتى التشديد والتخفيف فى الفقه الإسلامى. على أننا نستبعد أن تكون هذه الفتوى قد جاءت فى سياق اختلاف ما مع السلطة، فعلاقة الشيخ العملية بها، وكما أوضحنا من قبل، لم تتأثر أو تتغير حتى النهاية. وفوق ذلك كله، فإنه يذكر عقب فتواه هذه أن «الأولياء» لا يغيرون شيئاً باليد قط، بل بتوجيه القلب إلى الله تعالى. فكان فتواه لم تكن لتتطبق عليه شخصياً ولا على غيره من «الأولياء»، بل على ما هم دونه ودونهم.

فيذا ما عدنا للبحث عن موقفه من القضية تجاه مجتمع المحكومين، وجدناه يؤكد على موقفه السابق والقاتل بضرورة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى زمان - على حد قوله - قد كثر فيه «ظهور المعاصى والفتن وكثرة الزنا واللواط والقتل و شرب الخمر وغير ذلك». ورغم أنه يُعيد هذه الأمور إلى «ما وعد الشارع به» (٢١) وإلى ضرورة التسليم بقضاء الله فى ذلك، إلا أنه يؤكد ضرورة القيام على أمر هذه القضية، بل ويصف من لا يقوم بالأمر والنهى بأنه «أعور العين.. جاهل بالشرعة».

وهو يشرح موقفه في مواجهة هؤلاء قائلًا: «لأن علمنا بأن المنكر بقضاء الله وقدره دون العبد، لا يُناقى أمرنا بالمعروف. فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قد جاهدوا في الكفار بالسيف، مع علمهم بأن الكفار ما خرجوا عن سبيل الإرادة. فلو أن الدعاة إلى الله سبحانه وتعالى قبلوا من الخلق إحتجاجهم بالإرادة، لما جاهدوا فيهم». ثم يُنهي رأيه بالقول: «إن من شرط التسليم لله تعالى عدم الإعتراض على أمره ونهيه، وتارك ذلك مُعترض على الشرع، غير عامل به. إذ التسليم لا يُناقى الإعتراض بالشرع. فالعبد يسلم لله تعالى من حيث التقدير، وينكر بإذن الله ما خالف الشريعة» (٢٢).

من الواضح أن الشيخ في بداية ستينيات القرن العاشر الهجري ينادى برأى قاله منذ بداية ثلاثينيات القرن. إنه مستمر عليه، وإن كان بعمق ووضوح أكثر يتناسب ووضعه الصوفي والإجتماعي آنذاك. لقد كان في البداية من القائلين بضرورة «التسليم» بما هو موجود من منكر في المجتمع، باعتباره قضاء الله وقدره على العباد وما تنبأ به الرسول (ص) ثم غير بعد وقت غير طويل ذلك الرأي، ليرى أن «التسليم» لا يتناقى مع القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وهاهو هنا لا يكتفى بمتابعة الرأي نفسه، بل ويهاجم غير القائلين به.

لقد عالج الشيخ هذه القضية في أكثر من موضع ومؤلف مؤكداً وجهة نظره. فهو يتحدث عن أن من صفات المتصوفة وأدابهم «الإتيقاض في نفوسهم إذا رأوا منكراً في الشرع إثارةً للجانب الإلهي.. وليس لهم أن يقولوا هذا فعل الله فلا يُنقبض منه، لأنه جهل. فإن الكامل يُسمي أبا العيون، فعين ينظر بها إلى فعل الحق فيجده في غاية الحكمة، وعين ينظر بها إلى مخالفة العبيد وعصيانهم لأوامر ربهم، فيغار لله تعالى. وفي الحديث أنه (ص) كان يغضب إذا انتهكت حرمان الله عز وجل. فعلم أن إنكار المنكر لا يقدح في مقام التسليم، لأن كليهما مأمور به شرعاً» (٢٣).

وفي تعليقه على الحديث النبوي الذي أورده الشيخ إبراهيم المتبولي والقاتل «إذا رأيتم شحاً مطاعاً متبعاً، ودنيا مؤثرة، وإعجاب كل ذي رأى برأيه، فعليكم بخويصة أنفسكم، ودعوا عنكم أمر العامة.. نحمد الشعراني يُعلق على ذلك بأنه لا يجب الوقوف

مع ظاهر الحديث والإتكال على أن ما قال به من علامات قد وجدت، ومن ثم عدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. بل يجب تأويل الحديث بما يدعم ويؤكد ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر «ولعل مراد الشارع (ص) بقوله (فعليكم بخويصة أنفسكم) أي لأنه يخاف عليكم حينئذ من الضرر الذي لا تطيقونه، ولا تجدون معيناً يعينكم عليه. هذا لا يبعد. فليس في الحديث تصريح بإسقاط أصل الأمر بالمعروف، وإنما فيه الأمر بعدم التشديد فيه» (٢٤).

بالإضافة إلى ما سبق من تغيير أو تطوير الشيخ لأرائه وقوله بإمكانية استخدام الإنسان للقلب واللسان فقط في تغيير المنكر، نجد أنه قد أضاف أيضاً إمكانية استخدام اليد، ولكن في تحفظ شديد يكاد يجعلنا نقول بأنه لم يُقدّم جديداً، بل قدم رجلاً وأخر الأخرى.

ففي حين يتحدث الشيخ عن أن من صفات المتصوف الصالح «أن لا يتصدّر لإزالة منكر في حارته.. إلا بعد تعلّم السياسة التامة والنية الصالحة، وتعيّن ذلك عليه»، نجد أنه يُعقّب على ذلك بالقول «وقد خالف قوم فغيروا أيديهم أو لسانهم، فسحبهم لبيت الوالي وضربوهم، فازداد المنكر منكراً» (٢٥). وفي حين يتحدث عن نفسه بأنه لا يسكت عن إيذاء أحد له أو لغيره «بغير حق عادي» وعن رده على ذلك - وبالتدرّج - باليد، أو باللسان، أو بالقلب.. فإنه يعود للقول بأن التغيير باليد هو اللوالة، و باللسان للعلماء العاملين، وبالقلب للعارفين، مؤكداً في ذلك من قال بهذا الرأي من الصوفية. بل ويعود مرة أخرى لتفسير الحديث النبوي في هذا الشأن بالقول: «والحق أن المراتب الثلاث تكون لكل واحد من الثلاثة: فأول المراتب المُقاتلة والجهاد، فإن عجز عن الجهاد أنكر باللفظ ليُقيح ذلك المنكر عند فاعله وعند من يراه، فإن عجز بأن خاف ضرراً من قتل أو جرح أو إخراج من وطن، فليقل بقلبه: اللهم هذا منكراً لا أرضاه» (٢٦).

إن ما سبق هو خلاصة ما استطعنا الخروج به عن موقف الشعراني في هذه القضية آنذاك. ولا يستطيع المرء، في ضوء ذلك، إلا أن يتحدث عن اضطراب و تناقض آراء الشيخ حول هذا الأمر حتى نهاية عمره. فهو في البداية مع أن يقوم الصوفي بالنهي عن

المنكر وإزالته من المجتمع فقط، بعد أن يتعلم السياسة التامة، وبعد أن يكون ذلك واجباً عليه. وإذا كان مفهوم السياسة هنا يمكن فهمه فى إطار ما سبق وعرضناه - على أنه التحلى بالحكمة والذكاء الاجتماعى والرفق.. إلخ (٢٧).. فإن قضية «الواجب» تبقى معلقة. فالشيخ لم يحدد متى يصبح النهى واجباً على الصوفى أن يقوم به، ومتى لا يكون واجباً. إن قضية الواجب هنا تعكس واجبات وحقوق السلطة والمجتمع، وما لا يصبح واجباً على المجتمع يكون واجباً على السلطة، وما يكون واجباً على السلطة أو حقاً من حقوقها، كان الشيخ ينادى دائماً بعدم الإعتداء عليه. و من ثم فإنه يتحدث هنا عن أن السلطة هى التى يتعين عليها - ومن حقها - القيام بالنهى عن المنكر باليد فى المجتمع، وهذا يعد رأياً جديداً عنده إذا تذكرنا بأنه من قبل قد أجاز للمتصوفة القيام بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر دون حديث عن قيود السلطة. هذا ما يبدو لنا أن الشيخ قصده بما قال، وهذا يعنى أن خطابه قد شهد بعض التطور، لكنه لم يشهد طفرة.

بيد أن السؤال يبقى: هل كان رأيه هذا يعكس موقفه بصراحة. إن السلطة عنده - وكما سبق وأشرنا كثيراً - تحتاج أحياناً إلى من ينهيها عن المنكر. إذن فالسلطة غير جديرة دائماً على القيام بالمهمة وحدها. لكن السلطة تعاقب كل شخص يحاول تغيير المنكر فى المجتمع بيده، فيزداد المنكر. ومن ثم فمن الأفضل عدم إقدام الإنسان على تغيير المنكر. وهكذا يبدو أن الشيخ قد وقع فى التناقض والإضطراب بسبب ذلك. ولذا فعلى الرغم من أنه فى هذه المرحلة يتحدث عن أن تغيير المنكر بالقلب «هو أضعف الإيمان» وهو ما أهمله من قبل، فإنه يبرر أن الانسان قد يلجأ إليه بسبب الخوف من عقاب السلطة له بالقتل أو بالنفى أو المصادرة. إذن لقد انتهى الشيخ إلى أمرين؛ الأول: هو ضرورة ترك تغيير المنكر باليد للسلطة، طالما كان الانسان غير قادر على تفادى عقاب السلطة، والإكتفاء بالقلب واللسان، بل والإستعانة بالسلطة نفسها وقت الضرورة فقط، وهو ما يدعم ما نقوله عن موقفه من السلطة فى القضية. أما الأمر الثانى: فهو إمكانية قيام أفراد من المجتمع بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بأنفسهم طالما توفرت لديهم النية الصالحة والسياسة التامة، وطالما تعين عليهم ذلك.

بيد أن ما سبق يجرنا إلى إمكانية القول بأن هذا التطور في رأى الشعراني، إنما يعكس نوعاً من الكره للسلطة، بقدر ما كان يعكس نوعاً من العطف على أبناء المجتمع المصرى. ولعل مما يؤيد ذلك، هو ما جاء فى حديثه عن ضرورة الحرص فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر على «ستر عورات المسلمين، الذين لم يتجاهروا بالمعاصى». وستر المعاصى يصل به إلى حد الأخذ بما قاله الشيخ أحمد الزاهد «إذا رأيتم من يتجاهر بالمعاصى لبعض الناس، فأمره بالستر. فإن لم يسمع لكم فلا ترفعوا ذلك الأمر إلى الحاكم على وجه إقامة الحدود، ولا بأس بإعلامكم به الحاكم أو غيره على وجه الاستشارة فى طريق نصيحته، إذا اعتقدتم أنه أوسع تدبيراً منكم.. اللهم إلا أن يتجاهر بالمعاصى بين الخاص والعام. فذلك عبد خلع ربة الحياء من عنقه، واستحق الرفع إلى الحكام، وإعلام الناس به ليحذروه.. ثم إذا رفعنا أمره إلى حاكم ليقم عليه الحد أو التعزيز بشرطه، فينبغى أن يكون قصدنا بذلك تطهيره من الذنوب لا التشفى فيه» (٢٩).

إن الاقتباس السابق يوضح أن الشعراني كان يرى ويؤيد قيام المتصوفة على أمر النهى عن المنكر فى المجتمع باللسان ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا، وعدم الإقتراب من السلطة فى البداية. فإذا عدموا كل السبل ولم يتبق إلا سبيل السلطة، ذهبوا إليه. والذهاب إلى السلطة يكون أولاً بهدف استشارتها إذا اعتقد المتصوفة أن فيها من هو أقدر على معالجة المنكر، والمساعدة فى إزالته على يد الصوفية. فإذا لم يرتدع فاعل المنكر بما سبق وأصر على فعله وتجاهر به بين الناس، فعندها لا توجد وسيلة أخرى أمام الصوفى إلا أن يترك باب السلطة فى هذه الحالة لعقاب ذلك الشخص. وهكذا فإن باب السلطة هو آخر الأبواب التى يجب على المتصوف أن يتركها.

صفوة القول أن الشعراني قد انتهى إلى التأكيد على ضرورة قيام الصوفية بالأمر بالمعروف والنهى عن المنكر فى المجتمع بأنفسهم باللسان والقلب، كما أجاز الاستعانة بالسلطة عند الحاجة للتغيير باليد. وإذا كان خطاب الشيخ فى ذلك قد أكد ودعم من موقفه السابق تجاه المجتمع، فإنه فى الوقت نفسه قد أكد على أن دور السلطة لا يجب تجاوزه، رغم كونها هى نفسها تحتاج إلى من يأمرها بالمعروف وينهى عن المنكر. لقد كان

هذا الموقف «الوسطى» يخدم بعض أهداف ورغبات المجتمع، بقدر ما كان يخدم بعض أهداف السلطة. وأحسب أننا لا نبالغ إذا قلنا بأنه موقف كان يُحسب لصالح السلطة فى النهاية، لأنه يحترم وجودها ويدعمه، ويُقوّى دورها ويُزكّيه، ولا يقلل من ذلك كون الشيخ قد قال آراءه بدافع الخوف من السلطة.

★ ★ ★ ★

كانت قضية ظلم السلطة هى إحدى أهم قضايا المجتمع المصرى آنذاك^(٣٠) كما كانت من القضايا التى يمكن أن يظهر فيها تطبيق الشيخ لمبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ليس فى أمور تمس الأخلاق والدين فى الأساس، بل وفى قضايا تمس أوقات الناس، بل وحياتهم^(٣١). فماذا عن خطابه فى هذه القضية؟ ولعل من المفيد أولاً أن نتناول فى عَجالة مدى رؤية الشعراى لوجود ظلم فى عصره، على اعتبار أن هذه الرؤية مفيدة فى النهاية فى تفسير أو فهم خطابه وموقفه من القضية وما يترتب عليها.

إن المطالع لما كتبه الشيخ يجده وقد تحدث كثيراً عن وجود الظلم فى المجتمع، وأن خطابه السياسى قد عبّ باستخدام مصطلح الظلم لنعت الحكام به، وهو ما يعنى أن الظلم ارتبط عنده دائماً بالسلطة. لذلك فهو يردد دائماً عدة مقولات تجاههم مثل: «حمايتى من مساعدة الظلمة» و«حمايتى من الأكل من ضحايا الظلمة» و«قلة عيادتى للظلمة» وأن من صفات المتصوفة «عدم الإجابة إلى طعام الظلمة»^(٣٢). ولقد ظهرت هذه المقولات فى كتاباته منذ البداية واستمرت حتى النهاية.

فمنذ البداية جاء خطاب الشيخ عن الفلاحين وطوائف الحرف والتجار والعامه، مُتمثلًا بالقضايا والفردات التى تعنى وعيه وإحساسه بالظلم الواقع عليهم. فالفلاح قد أصبح فى غاية الشقاء والفقر، بسبب عمله الشاق، وظلم الحكام من كشاف وشيوخ عرب وغيرهم، وأخذهم الخراج مُضاعفاً والمغارم، وعدم تركهم له شيئاً يأكله. وهو لا يستطيع الهرب من هذا الظلم. وحتى إن استطاع، فإنه يُضطر للعودة إلى بلده فى النهاية «كالقط الأجرب»^(٣٣). والحرفيون قد أصبحوا فى هم مُقيم بسبب الضرائب الباهظة

والظالمة التي عليهم أن يدفعوها للسلطة، ناهيك عن ضرورة قيامهم على أود أهلكهم وعلى شتون حرفهم من كراء الحوانيت والبيوت، وهي أمور جعلتهم في معظمهم يفرقون في ديونهم^(٣٤). والتجارة قد أصبحت كاسدة، وإمكانية الربح فيها غدت ضعيفة، بل «ومن سافر وريح في سنة من السنين، فإنها مصادفة القدر، وهو فيها على خطر»^(٣٥). وبشكل عام فإن الناس «في سحق من الظالم، وثقل الخراج، وإخراج صبيانهم إلى التجاريد إلى بحر الهند، وأمور يطول شرحها، ما خطرت لهم قط على بال»^(٣٦).

وحتى النهاية استمر الشيخ يتحدث عن مثل هذه الأمور. فغالب الفلاحين «صار لا يحصل له من زرعه، بعد وزن المغارم عنه طول سنته، إلا القوت. وبعضهم لا يحصل له القوت». وظلم الكشاف وشيوخ العرب مستمر كما هو^(٣٧). والصانع يُقاسى من الشدة في كسبه، بما يجعله يُعاني أسباب الموت^(٣٨). والتجارة كاسدة، حتى أن بعض التجار أصبحوا في ضيق من العيش^(٣٩). وطلبة العلم أصبحوا في حالة من الفقر بعد أن أهملهم «الأكابر». وبالجملة فإن أمور المعيشة قد أصبحت صعبة «ضيقة»^(٤٠) «والناس قد صاروا في جمرة من نار المظالم لا تنطفئ إلا بموتهم»^(٤١).

فإذا كانت تلك هي وجهة نظر الشيخ عن الأوضاع في عصره، والتي قالها من واقع خبرته وعلاقاته المتشعبة مع كل عناصر المجتمع، الذين زاره بعضهم وزارهم، وتحدثوا إليه عن حياتهم وما يواجهونه فيها من افتتات السلطة وصعوبة العيش.. فهل انعكست هذه الأمور في خطابه للسلطة والمجتمع؟ ومع أى طرف كان موقفه؟

كانت لدى الشيخ - في السنوات الأولى من الغزو العثماني - حزمتين من الحلول تجاه هذه القضية. أما الحزمة الأولى: فتتمثل في ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لمواجهة السلطة، بل لحل مشكلاتهم. أما بالنسبة للريف، فكان يرى أن «أعظم طريق إلى رفع البلا [ء] عن الناس، الإحسان إلى بعضهم بعضاً»^(٤٢). وأما بالنسبة للتجار، فقد نصح شيوخهم بالعدل والرحمة، وألا يُكثر أحدهم من شكاية أهل سوقه للسلطة. وألا يستعين بها في نصرتة عليهم، وليكن أهل سوقه أرجح عنده من جانب الظلمة. فيكون مع الظلمة بلسانه دون قلبه.. ثم إذا وزنوا الغرامة فليكن أول الناس

وزنا، ولا يحصى ماله بماله»^(٤٣). وأما بالنسبة للمُحترفين، فهو يُبيح الإقراض لهم بدون فوائد بشرط أن يكون ذلك «في وقت الإضطرار، حتى لا نجعل ذلك ديدناً»^(٤٤). وبشكل عام فهو يدعو لضرورة مشاركة الناس لبعضهم أيام كربهم لأن «كل من انبسط في أيام قبض الناس، ولم يشاركهم في وزن خراج البور والعاطل، أو في وزن المصادرة والرمية على السوق مثلاً، فإن الله يقبضه أيام بسطهم في الدنيا والآخرة»^(٤٥).

وبشكل عام فإن الشعراني مع ضرورة تصدق القادرين على غير القادرين، باعتباره أحد أشكال التكافل بين الناس. لكنه فضل وأيد في الوقت نفسه أن تصل الصدقة إلى المحتاج عن طريق رجال السلطة «عامل السلطان». أما تبريره لذلك، فهو أن ذلك يُحقق ما نادى به الإسلام من ضرورة إخفاء المُتصدق لصدقته، حتى لا تعلم شماله ما تنفقه يمينه^(٤٦).

وأما الحزمة الثانية: فتتمثل في فتاويه بإباحة بعض الأمور. فهو يبيح التسول، باعتباره أحد وسائل الأخذ من الظالم القوي والغني، والإعطاء للضعيف الفقير والمظلوم^(٤٧). وهو يشجع على إقامة الموالد لأن ما بها من «المصالح والفرجات» أكثر من المفسد «وأقل ما فيها زوال ملل النفوس من العبادات والصنائع الشاقة على النفوس، وتنفيق سلع الحلوانيين والفاكهانيين، واحتراف الحكويين والمشعوتين والشعراء والمحبطين. فيُسمعون الناس الكلام المُضحك المُخفف لهموم الدنيا وكربها، الحاصل من ارتكاب الديون والتعب في تحصيل نفقات العيال والأولاد، وتوفية ما عليهم من المظالم»^(٤٨). وهو يُبيح أخذ بعض المتصوفة للأموال والأطعمة والثياب من «الظلمة وأعوانهم» ثم توزيعها على «أصحاب الضرورات» ومنهم «من دار عليه الزمان بكله من الملتزمين لجهات الظلم ونحوهم»^(٤٩). وأخيراً فهو يتحدث عن إمكانية قيام المظلوم بالدعاء على الظالم^(٥٠).

نستطيع القول أن حلول الشعراني السابقة هي حلول إجتماعية تعتمد على التعاون والتكافل بين المصريين، في إطار حث الإسلام على ذلك. إنها حلول مثالية في بعضها وعملية في بعضها الآخر، لكنها سلمية تماماً في مجموعها. إنه يدعو المجتمع لحل مشاكله

بنفسه، من خلال تعاون جماعى بين الفلاحين أو التجار أو طوائف الحرف وبعضهم البعض، لكنه لا يطرح أبداً إمكانية حل هذه المشكلات من خلال الصدام مع السلطة أو الضغط عليها باتخاذ موقف جماعى للمطالبة برفع الظلم. بل على العكس من ذلك، فإن حلول الشيخ قد شهدت انتكاسة خطيرة عندما تحدث عن السلطة.

فعلى إطار موقف مختلف تماماً عما سبق، يتحدث الشيخ عن ضرورة إظهار الود والمواخاة «مع أصحاب جملة الوزر والمكس وجباة الظلم»^(٥١). وأن من «الأدب» أن يبادر كل شخص إلى دفع ما عليه من الضرائب (الوزن) مهما كانت غير عادلة «كأحد الناس». فإن ردوها عليه كان حماية من الله، وإن قبلوها كانت ستره له بين عباد الله»^(٥٢). إن الحلول التى يقدمها هنا هى حلول استسلامية تماماً لأنها تدعو إلى الإستجابة لكل شئ بختون تام، بل وإلى عدم القدح فى هؤلاء «الظلمة».

بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، بل لقد اتخذ الإستسلام عند الشيخ أبعاداً جديدة عندما حاول تبرير الظلم بمبررات دينية ومثالية، وتخدم السلطة فى النهاية. فهو يتحدث عن أن «العهود» قد أخذت على الصوفية بأن «نقيم العذر للظالمين باطناً إذا ظلمونا، كما نقيم العذر لزبانية جهنم على حد سواء.. ولا تتوجه قط فى ظالم من غير تثبت. فرما كان معذورا، ومن عذره اعوجاج رعيته عن الطريق المستقيم. فإن الرعية إذا إنعوجت قابلها الوجود بالعوج، فينعوج الأمير عليهم بانعواج أعمالهم، ولو كان حاكمهم القطب عليه السلام. إذ لا يمكن الحاكم يخرج عن مشاركة ما تستحق رعيته من الجور والظلم تنفيذاً لقضاء الله الذى لا مرد له»^(٥٣).

ومن هذا المنطلق، يتحدث أيضاً عن أن العدل، والرحمة، والأمن من الحكام.. كلها قد أصبحت فى عصره «كصحوات المريض يعقها غشوات»، وذلك لأن هذه الأمور فى غير أوانها ولا مكانها «لعدم استقامتنا، فالخلق الآن فى أمور لا تحد ولا توصف»^(٥٤). ثم يتحدث أيضاً عن ضرورة الصبر على جور الحكام وظلمهم لأن فى ذلك نوع من الرضى عن الله^(٥٥) وكذا عن ضرورة احترام الحكام «ولو جاروا»^(٥٦). ولقد اجتر فى ذلك التراث الصوفى الذى يحث على هذه الدعوة، كقول الشيخ أبو الحسن الشاذلى بضرورة الصبر على الظالمين «كما صبر أولو العزم من الرسل»^(٥٧).

ثمة تناقض مُثير يمكن العثور عليه فيما سبق فى آراء الشعرائى وحلوله. فهو يرى أن هناك ظُلماً ثَقِيلاً تُوقَّعه السلطة بالمصريين. وفى حين يدعوهم للتكاتف فيما بينهم للتغلب على هذا الظلم، فإنه يدعوهم أيضاً لتحمله والرضوخ له باعتباره قَدراً من الله نتيجة عدم أدائهم لحقوقه كما يجب، بل وهو يدعوهم لاحترام الحكام والصبر على ظلمهم، باعتباره نوعاً من الرضى بقضاء الله عليهم !! وهكذا فى حين تعامل الشيخ بقدر من الإيجابية والعملية مع المشكلة فى جانب، فإنه عاد ليتعامل معها من جانب آخر بقدر من المثالية السلبية. وفى الحالتين لا يمكننا الشك فى أن كل آرائه كانت لصالح السلطة أكثر مما كانت لصالح المجتمع. ومرة أخرى كانت لعلاقة الشيخ بالسلطة وخوفه منها دورها الرئيسى فى ذلك التناقض.

لم تتوقف تناقضات الشيخ حول المشكلة عند هذا الحد. فما بين دعوته المجتمع لحل مشاكله بنفسه، ودعوته للصبر على الظلم، طرح الشيخ دعوة أخرى تتمثل فى «مقاطعة» الملكية، والإيماء للتصوف. فهو يدعو إلى عدم شراء «الرزق والغيطان والدواليب»، ويُرر ذلك بأن ما تنتجه من إنتاج لا يفى بمطالب الحكام «وذلك لأن كل شئ يجبر لصاحبه نفعاً كثيراً، تحدى إليه الظلمة بأعينهم ويطلبون مزاحمة صاحبه فى نفعه». وهكذا فإن دخل «العين المنتجة» لا يفى بمصاريفها والأموال المطلوبة منها. ولقد حذر من لا يتبع نصيحته واشترى الأرض والمقارات بأنه «لا يلو من إلا نفسه، حين يحتاج إلى التردد إلى الظلمة والحكام والخضوع لمن يحميه.. وإذا طلبوا من البيوت أو الرزق للتجاريد أجرة سنة يقول: يا فرح من لا له ملك» (٥٨).

إلى جانب ذلك دعا الشيخ المصريين إلى الدخول فى التصوف كمخرج من هذا الظلم. فبعد أن يُعدّد أوجه المظالم التى يتعرض له كل صاحب ملك أو انتفاع، نجدّه يقول: «وما رأينا عرياناً قط تعرض له ظالم ولا قاطع طريق، ولا احتاج قط إلى باب ولا ضبة ولا مفتاح. فأنت أيها الأخ بالخيار بين أن تطلب الدنيا وتحمل الهم والنكد ووزن الرمايات والمغارم، وبين أنك تزهد فى الدنيا فيخف عنك الهم والنكد، ولا يقف لك أحد فى طريق» (٥٩).

لقد قيلت الكثير عن الأسباب التى دفعت بالمصريين إلى التصوف فى العصر العثمانى، وأحسب أننا هنا أمام أحد تلك العوامل المهمة. إنه العجز عن إيجاد حلول ناجحة للتغلب على ظلم السلطة. وعلى الرغم من أن الشعرانى كان طوال عمره من أكثر الداعين إلى التصوف فى عصره، إلا أن لهذه الدعوة آنذاك أهميتها الخاصة. ولعلنا نتساءل هنا: هل هذا الحل «الإنسحابى» الذى قدمه الشيخ كان لصالح المجتمع، أم لصالح السلطة، أم لصالح المتصوفة أنفسهم؟. والواقع أن الشيخ قد قدم الحلول السابقة لصالح المجتمع والسلطة على التوالى، أما الحل الأخير فأحسب أنه كان لصالح المتصوفة أنفسهم، ومنهم الشعرانى. إنه دعوة تستخدم ما يعانى به الناس من أجل جذبهم لميدان التصوف، حيث يتم حل جميع مشكلاتهم بعد أن يزهّدوا فى الدنيا تماماً.

والخلاصة أن خطاب الشعرانى فى تلك المرحلة قد حمل العديد من الحلول فى مواجهة ظلم السلطة، لكنها فى معظمها كانت حلولاً إستسلامية وإنسحابية ومثالية، كما أنها كلها كانت لصالح السلطة فى النهاية. اللهم إذا كان قد قصد بدعوته «لقاطعة الملكية» عقاب السلطة، وهذا أمر نشك فيه^(٦٠).

أما المرحلة الأخيرة من حياة الشيخ - وخاصة منذ منتصف القرن العاشر الهجرى - فإنها قد شهدت بعض التغييرات فى آراء الشيخ حول هذه القضية. فهو لا يزال يدعو المجتمع للتكافل. ومن ذلك دعوته للأغنياء لإعطاء الصدقات للفقراء، لاسيما من الأهل والجيران والعمامة «لأن فقراء كل بلد ناظرون إلى صرف صدقة أغنيائهم عليهم، ومن هنا حرّم بعض العلماء نقل صدقة أغنيائهم من بلد إلى أخرى إلا لعذر شرعى»^(٦١). وكما هو واضح فإن هذه الدعوة هى دعوة اجتماعية للتكافل بين أفراد المجتمع.

من ناحية أخرى كرر الشيخ دعوته للرفق بالفلاح والحرفى والتاجر، بل وأضاف إليها. فالفلاح يجب العطف عليه وعدم أخذ الضيافة منه، وكذا لا يجب أخذ خراج منه فى حالة ما إذا «حصل للزراع جائحة من دودة أو فأر أو هياف، أو استأجرها لتروى فشرقت تلك السنة، لأنه قد خسر عمله ويلزده، ولم يستفيد شيئاً»^(٦٢). والحرفى والنوتى لا يجب أن يؤخذ منه أجراً «أيام بطالة الدواليب والمراكب، لعدم الحب الذى يعصره، أو

لعدم من يحمل في المركب شيئاً في الشتاء»، كما يجب ألا يؤخذ منه شيئاً من الأجرة المعجلة حتى يحصل له الإنتفاع، ناهيك عن ضرورة إكرام هؤلاء الناس وعدم إزدرائهم «لأن عليهم أُنْقَال المملكة، وسداهم ولحمتهم منافع الناس» (٦٣). هكذا كان خطاب الشيخ في تقديمه بعض الحلول لمشكلة الظلم الواقع من السلطة على المجتمع.

ورغم ذلك فقد بقى خطاب الشيخ كما هو عليه تقريباً فيما يتصل بعلاقة السلطة بالظلم، وشرعية مواجهة المجتمع لها. لقد برّر الشيخ من جديد ظلم السلطة مُستخدماً كل المبررات، وجعل من صفات المتصوفة الصالحين «كثرة الصبر على الحكام وشهودهم أن ذلك دون ما يستحقونه بذنوبهم» (٦٤). وهو يدعم ذلك برأى شيخه على الخواص. فقد سأله الشعراني: «هل ندعو على الظلمة إذا جاروا؟». وكانت إجابة شيخه التي أوردناها «لا، فإن جورهم لم يصدر حقيقة منهم، وإنما صدر من المظلوم، إذ لا يصح أن يظلم حتى يظلم، والحكام إنما هم مسطلون بحسب أعمالهم، إن لكم لما تحكمون، وإنما هي أعمالكم ترد عليكم، والحق فعال لما يريد» (٦٥).

لقد جعل الشعراني إذن من الصابرين على ظلم الحكام «سلفاً صالحاً» رغم أننا نعلم أن التاريخ الإسلامي مليء بأمثلة من السلف الصالح الذين لم يصبروا، بل ورغم أن الشعراني نفسه ذكر الكثير من هذه الأمثلة في مؤلفاته!! بيد أن الشيخ في العصر العثماني قد أثار أن يستند كثيراً إلى ذلك التراث التهادني، وترك تراث أولئك الذين كانوا «سُماً ناقماً على الحكام» ولم يستخدمه إلا في لحظات خاصة وقليلة (٦٦).

والواقع أن هناك الكثير من الأمثلة التي وردت في خطاب الشيخ في تلك المرحلة وتسير في الاتجاه نفسه. ومن ذلك «إياك والإعتراض في تولية من ولاء الحق تعالى على الناس من قاض أو أمير أو وزير، فإن المُوَلَّى له هو الله عز وجل.. وأما إذا تكلمنا في ولاتنا بما هم عليه من الجور، فليس لنا هذا المقام لأنه سقط ما كان لنا في جورهم من الأجر لعدم صبرنا عليهم» (٦٧). ومن ذلك أيضاً دعوته للعفو والصفح عن كل من أذى الإنسان فضره أو أخذ ماله أو غير ذلك (٦٨). بل ومن ذلك أخذه بفتوى الخواص. فقد سأله الشعراني مرة أخرى عن الحاكم «هل هو محكوم عليه بما هو حكم به؟». ولقد كانت الإجابة: «نعم. كل حاكم محكوم عليه بما حكم به.. فالمحكوم عليه بما هو فيه حاكم على الحاكم أن يحكم عليه بذلك، ولا يعقلها إلا العالمون» (٦٩).

والشيخ يضرب بنفسه المثال. فهو يجعل من «من الله عليه» أنه يقيم الحجة على نفسه كلما ظلمه ظالم، استناداً إلى قول الله عز وجل «وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير» (٧٠). ثم يُكرر ما سبق أن قاله في المرحلة الأولى من أن ظلم الظالم إنما هو من ذنوب الناس، ومن ثم فالظلم هو نتيجة منطقية وعقاب مشروع للناس، وليس بظلم إذن. إن هؤلاء الحكام في الدنيا مثل زبانية جهنم في الآخرة، وجميعهم يفعلون ما يأمرهم به الله. ومن ثم فمن أراد أن يتخلص من هذا الظلم، فما عليه إلا أن يترك المعاصي ويقبل على الطاعات والاستغفار مثلما يفعل الصوفية!! (٧١).

ويؤكد الشيخ من جديد على أن الظلم والبلاء النازلين على المصريين إنما قدر من الله على المسلمين عامة، بما فيهم المصريين، وكذا هو عقوبة للمصريين لعدم تركهم المعاصي!! ولذلك فهو يورد الحديث القائل «أمتي أمة مرحومة ليس عليها في الآخرة عذاب، وإن عذابها في الدنيا الزلازل والفتن والبلايا والحن» (٧٢). ثم يتحدث عن أن عدم الصبر من المصريين على ظلم الحكام وكثرة جزعهم وشكواهم، إنما من علامات كون البلاء عقوبة لهم. وهو يتابع شيخه الخواص في قوله بضرورة رضى الناس بما يحدث، وحثمة موافقتهم عليه، وطمأنينة نفوسهم وسكونهم إليه، حتى يكشف الله ذلك (٧٣). وفي ختام «لطائف المنن» يتحدث عن أن سوء أعمال الناس هو الذى أدى لتحكم الحكام فيهم وظلمهم لهم، وأن الأمر سوف يزداد في المستقبل «وإذا كان الشاخص أعوج، فظله أعوج لا يصبح استقامته. ونحن الشاخص، ولاتنا ظلنا ولا عكس» (٧٤).

كما سبق كله يتضح لنا أن الشيخ قد استخدم - ومن جديد - القرآن والحديث والتراث الفقهي والصوفى، من أجل تبرئة ساحة الحكام، وإثبات عدم مسئوليتهم عن ظلمهم للمصريين، على اعتبار أن هذا الظلم ما هو إلا قدر هؤلاء الذين أصبحو في معظمهم من الظالمين لأنفسهم والمُقصرين في حقوق الله، فاستحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد زبانية الأرض!! ولعلنا نتساءل: فأين عذاب الله إذن في الدنيا للحكام؟ وأين هذه الآراء من إحساس الشعرائى بظلم السلطة للناس، ومن دعوته للناس بالتكافل للتغلب على الظلم؟ بل وأين ذلك مما قاله أيضاً من قبل ضد الحكام أحياناً لصالح المصريين في هذه القضية؟

إنها تناقضات كثيرة وقع فيها الشيخ، بسبب موقفه الوَسْطَى والمُحافظ من أجل إرضاء كل الأطراف؛ السلطة التي كان خائفاً منها كثيراً من قبل، وأصبح الآن يخشاها أيضاً ويريد مكافأتها على احترامها له ومساندتها أمام المجتمع المصري، والمصريين الذين حاول أن يظهر أمامهم في ثوب الإمام «الرجل العظيم» الذي يقودهم إلى خير الدنيا والآخرة، والمُفكر «المُصلح» الذي يبحث لهم عن حلول لمشاكلهم^(٧٥) والولي الصوفي الذي لا يهاب السلطة ولكنه يتعامل معها «بسياسة».

إن ما سبق لا يعنى أن هناك أى تطور إيجابى فى رؤية الشيخ للمشكلة. بيد أننا قلنا أن هذه المرحلة شهدت «تغيرات طفيفة» فى خطابه للمجتمع والسلطة، فأين هى؟ الواقع أن ذلك يمكن العثور عليه فى بعض خطابه الأخير، وإن كان بشكل يزيد من تناقضاته أحياناً.

فالشَّيْخ يرى ضرورة عدم «تحمل بلاء الحكام لأنهم ظلمة» ولسان حالهم يقول «يا سيدى الشَّيْخ دعنا نظلم المباد والبلاء، واحمنا من العقوبة التى استحقيناها»^(٧٦). وهو يدعو لبُغْض هؤلاء الحكام «من سائر من يظلم الناس فى الأموال والأعراض» وذلك اتفاقاً مع قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة»^(٧٧) وقوله تعالى أيضاً «ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله أولياء ثم لا تتصرون»^(٧٨). وهو أيضاً يدعو إلى «قلة» زيارتهم عند المرض «لأن الغالب فى مرضهم أنه عقوبة لذنوب سلفت، ولا ينبغي لنا التحمل عنهم. وأيضاً فى العيادة ايناس لهم. ولا ينبغي ايناس الظلمة والفسقة الذين يشربون الخمر ويزنون، ويأخذون أموال الناس بالباطل، و يحبسونهم ويضربونهم إذا لم يزنوا تلك المغارم التى طلبوها منهم»^(٧٩). وهو ينقل بعض ما قاله السلف من أن من صحب ظالماً فهو ظالم، ومن اشتاق إلى ظالم فهو ظالم^(٨٠).

ومن ناحية أخرى فإنه يرى ضرورة أن يُوصى المريض قبل موته حتى لا تذهب أكثر تركته للحكام^(٨١). وهو يتخذ موقفاً وسطاً من قضية التنافس على الوظائف لأن «ضيق العيش» يتطلب إقامة الأعذار لمن يسعى إلى ذلك^(٨٢). وهو يورد الحديث القائل «العرافة

حق ولا بد للناس من عرفاء، ولكن العرفاء فى النار». والسبب عنده أن هؤلاء الناس (الجواسيس) هم الذين يقومون على أمر أى مكان فى المدينة والريف، ويتعرفون أخبار الناس، وينقلونها للحكام. لذا فهو يحذر المتصوفة من أن يكونوا عرفاء فى سوق أو غيره، ولا أن يكونوا عرفاء فى «مظلمة» نزلت على الناس^(٨٣). والأهم من ذلك أن الشيخ يبيع أخذ مال الحكام «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين^(٨٤). كما أنه جعل الإنفاق على المحتاجين أهم وأولى من عمارة الزوايا والدور ونحوها^(٨٥).

إن تأمل ظاهر الخطاب السابق ومطابقته بممارسات الشعرانى العملية و بأجزاء من خطابه الآخر، نجعلنا نعود مرة أخرى للقول بوجود مستويين لهذا الخطاب، مثلما كان الأمر فى خطابه لرموز السلطة فى مصر، وهو الذى عرضنا له من قبل. فهو فى الظاهر- وبشكل مثالى - يدعو إلى بغض الحكام، وعدم مصابحتهم أو زيارتهم فى أوقات مرضهم أو صحتهم، وكذا عدم تحمل البلاء عنهم. أما فى الواقع فإننا نجد وقد صادق الكثيرين منهم، وزارهم، و «تحمل بلاءهم». وفى حين أورد بعض الآيات والأحاديث هنا ليدعم صحة وجهة نظره هذه، فإنه فعل الشئ نفسه هناك. وفى حين يدعو المتصوفة هنا لعدم العمل ببعض الوظائف، فإنه شجعهم فى مواضع أخرى على العمل بالكثير منها حتى لا تذهب لمن لا يثق فيهم ولا يثقون فيه. وهو هنا يقدم الإنفاق على المحتاجين على بناء الزوايا. هذا فى وقت كان قد بنى زاويته، بل وفى وقت كان يدعو المجتمع كله للتصوف، ومن ثم أصبحت الزاوية بحاجة للمزيد فى ضوء زيادة عدد الجاورين بها.

ورغم هذه الملاحظات والمؤاخذات، لابد من القول بأن ثمة أمور جديدة يحملها هذا الخطاب تجاه القضية. فإياحته أخذ المال من «الظلمة» وإنفاقه على المحتاجين، وكثرة تكراره لمصطلحات مثل ازدراء وبغض الظلمة.. إلخ هى من الأمور المهمة وتعبير عن بعض التطور الذى تحدثنا عنه، رغم التناقضات الكثيرة. ولدينا هنا إشارة دالة. فقد سأل الشعرانى شيخه الخواص ذات مرة «هل للعارف أن يحمى نفسه وأصحابه بالحال والتأثير بمن يؤذيهم من الظلمة»؟ ولقد كان جواب الشيخ هذه المرة «نعم له ذلك ولو مرة، وإن كان ذلك نقصاً فى الأدب»^(٨٦). فهل غير الخواص رأيه فى القضية؟ أم أن الشعرانى هو

الذى غير رأيه؟ الذى تعلمه هو أن الشرعانى كان يتولى كتابة ما يقوله الخواص بعد فترة قد تطول أو تقصر، وفى حياته وبعد موته، مُضيفاً إليه بعض الأمور من عنده. هذا مع الأخذ فى الاعتبار أن الشيخ الخواص كان قد توفى عند كتابته هذا الرأى^(٨٧).

على أية حال فوقاً لهذه الفتوى الأقل تحفظاً - حيث أصبح الدفاع عن النفس ضد الحكام «نقصاً فى الأدب» وليس «نقصاً فى الدين» - أخذ الشرعانى يُطور إلى حد ما من موقفه، لنجده يقول بأنه كثير الأمر للمريدين بالصبر وتحمل الأذى، «ثم إذا بلغوا إلى حد ما لا يحتملونه، انتقمتم لهم بإذن الله من أذاهم بسياسة ولطف، ولم أمكن أحداً منهم يُقابل أحداً، خوفاً عليه أن يجازف فى المُقابلة ويزيد فى الأذى فيخسر»^(٨٨).

كما سبق لا نستطيع أن نفعل حدوث تطور ما فى خطاب الشيخ تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. فعلى الرغم من تحفظه الشديد من قبل، فإنه يبدو هنا مُحرراً إلى حد ما. لقد بدأ مصطلح «الانتقام» - بالإضافة إلى مصطلحات «البغض» و«الإزدراء» - يدخل فى قاموس خطابه، وإن كان «بسياسة ولطف»، وبدأت بعض الآراء الإيجابية تظهر فى ثنايا خطابه. بيد أن كل ذلك لم يكن بشكل حاسم، بل كان مُختلطاً مع دعواته السابقة للمصريين بالتكافل والتقرب من الله حتى يرفع عنهم مقتته المتمثل فى ظلم السلطة لهم. إن ذلك كله يتناسق وما سبق قوله عن موقفه وخطابه تجاه قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكذا قضية دفع الضرائب، وهو يتناسق أيضاً وما ستابعه عن موقفه من قضاء حوائج الناس لدى السلطة.

كان قضاء الشرعانى لحوائج بعض الناس لدى السلطة من الأمور الإيجابية فى حياته تجاه المجتمع المصرى. ولقد كان الشيخ واعياً لهذا الأمر، ومن ثم فقد كرر الحديث عنه فى مواضع عديدة من مؤلفاته. وبمكثنا فهم هذه القضية من خلال ثلاثة أمور رئيسية:

أولاً: أن الشيخ الشرعانى كان يعرف تمام العلم ذلك التراث المنقول عن الرسول (ص) بخصوص قضاء حوائج الناس، حتى أنه أورد فى أحد مؤلفاته المبكرة فصلاً بعنوان «فيما جاء فى قضاء حوائج المسلمين وإدخال السرور عليهم وغير ذلك»^(٨٩).

ثانياً: أن الشعراني كان متأثراً في ذلك بتراث صوفى ضخيم، عرف من خلاله - بالقراءة والسماع والمشاهدة - أن العديد من المتصوفة اهتموا بقضاء حوائج الناس لدى السلطة. وهو ينقل لنا الكثير من الأمثلة على ذلك، ومنهم عبد الرازق الترابى، ومحسن البرلسى، وأحمد السطحية، وعبد القادر السبكى، وأحمد الزاهد، ومحمد الغمرى، وعلياًلخواس وغيرهم^(٩٠). ولقد كانت مساهمة الشيخ فى ذلك بمثابة متابعة لذلك التراث.

ثالثاً: أن القيام بهذا الدور كان يمثل أحد أهم أسباب نجاح المتصوف فى عصره، فبه يعرفه الناس أكثر، ويحترمونه أو يعتقدونه ويلتفون حوله^(٩١) ويرسلون إليه الهدايا، ويؤفقون عليه وعلى زاويته الأوقاف. ونظراً لأهمية ذلك، فقد قام نوع من التناقص بين المتصوفة فى قضاء حوائج الناس.

رابعاً: أن القيام على هذا الأمر كان يمثل فى أحيان كثيرة موقفاً عملياً ومعتداً من قضية ظلم الحكام للمجتمع. إنه محاولة لتخفيف بعض مظاهر الظلم فى إطار سلمى يكفل للسلطة احترامها من ناحية، ومن ناحية أخرى يكفل لبعض الناس بعض حقوقهم. ولقد كانت علاقة الشعراني بالسلطة تركز فى أحد ركائزها على هذا الأمر^(٩٢).

فى هذا الإطار يمكننا إدراك أهمية القضية عند الشيخ من نواحي عديدة، والسبب فى اهتمامه بها فى سنوات مبكرة من حياته، واستمراره على رأيه المؤيد لها حتى النهاية. فهو يتحدث عن قيامه ببعض «الشفاعات» منذ شبابه المبكر لدى السلطانين الغورى وطومان باى، ثم استمراره على ذلك فى حكم خاير بك ومن جاء من بعده من الباشاوات^(٩٣). نحن لا نعلم بالتحديد كيف كان الشيخ يقوم بذلك فى شبابه، بيد أننا لدينا إشارة مهمة فى ذلك الشأن تعود إلى فترة العصر العثمانى. فهو يذكر أن الشيخ الخواص كان يطلب منه أن يكتب باسمه الشكاوى والإلتماسات للحكام فقلما دخلت سنة تسع وثلاثين وتسعمائة [١٥٣٢] م، قال: لا تعد تكتب لأحد على لسانى شيئاً. فقلت لم؟ قال: كان عند الحكام بقية خوف من ربهم ومحبة ادخار الأجر لأخوتهم، فرفع الله ذلك^(٩٤).

من الواضح إذن أن الشعراني كان يقوم بقضاء حوائج الناس إما بنفسه - ونعتقد أن الأمر لم يكن سهلاً له في بداية شبابه - وإما بمساعدة شيوخه الخواص، الذي ربما تكررت تجربته مع شيوخ آخرين. وفي كل الأحوال فإنه يتحدث منذ بداية العصر العثماني عن ضرورة عدم تخلف المتصوفة عن «شفاعة» ولا الإحتجاب عن قضاء حاجة لأي شخص «بعد أن نصرنا في البلد، واشتهر لنا اسم فيها عند الناس»، إلا إذا علموا عدم فائدتها كأن يكون الحاكم عنيداً في ظلمه، أو يكون ممن لا يخرجون لحضور صلاة الجمعة، «فمثل هذا لا يكلف بالإنكفات للخلق والقيام بواجب الإقبال عليهم» (٩٥).

بيد أننا يجب أن نلاحظ أن الشيخ قد ضمن رأيه السابق، مساعدته لبعض الأمراء في مأزقهم التي وقعوا فيها مع الباشاوات والسلطين. ومن هؤلاء محبى الدين بن أبى أصبع، وجام الحمزاوى. وهو يشير بطرف خفى إلى ذلك بقوله: «وربما يرد على الفقير في هذا الزمان أمور يتمنى الموت دونها فلا يجاب، لاسيما حملات أكابر الدولة والدخول تحتها. فإن تحويل الجبل بتوجه الفقير أهون عليه من تحويل قلوب الملوك والوزراء لما هم عليه من كمال العقل والشورى في الأمور» (٩٦). وهكذا فحتى في هذه القضية لم تتبعد السلطة ورموزها عن فكر الشيخ وخطابه وعماراته. لم لا وقد اعتمد الشيخ على بعض رموزها في قيامه بمهمة قضاء الحوائج لصالح بعض المصريين، فكان عليه أيضاً، وفي المقابل، أن يساعدهم - بالدعاء والكرامات - في بعض مشاكلهم.

على أية حال، فإذا كان الخواص قد توقف عن قضاء حوائج الناس عند الحكام منذ سنة ٩٣٩ هـ / ١٥٣٢م مفضلاً قيامهم برشوتهم، فإن الشعراني لم يتابع موقف شيخه، بل ولم يأخذ برأيه، واستمر في القيام بدوره حتى أواخر حياته. فهو يرى أن من آداب المتصوفة عدم الإحتجاب أو التأخر عن أحد «ولا يقولون لمن قصدهم في حاجة أن إرجع وتعالى لنا وقت آخر» (٩٧). وكذلك ألا يتخذوا على أبوابهم حجاباً يحول دون رؤية الناس لهم «إلا أن يكون في البيت عيال ولا مكان لهم يتوارون فيه، وذلك حتى لا يفقدهم أحد يقصدهم في حاجته» (٩٨).

وفي سؤال له مغزاه، كان الشعراني قد سأل شيخه الخواص «عن الفقراء الذين لا يتحملون شيئاً من بلايا الخلق ويزعمون أنهم مسلمون لله، هل هم أكمل، أم الذين يتحملون البلايا عن الناس؟». ولقد كانت إجابة شيخه بأن الذين يتحملون أكمل «لزيادتهم بنفعهم للناس، مع أن التحمل لا يُنافى التسليم»^(٩٩).

والشعراني يُناقش القضية في مؤلفات أخرى، ويضيف إليها المزيد. فبعد أن جعل أحد الآداب الجيدة للصوفية، أن يكونوا رُحماً بالمسلمين؛ بمعنى تحمل همومهم. بعد ذلك نمجده يقول «واعلم أن حملنا لهموم إخواننا المسلمين لا يُنافى التسليم، كما توهمه بعضهم. فالعبد يحمل هم إخوانه من كسبهم للذنوب التي استحقوا بها البلاء النازل عليهم، ويُسلم من حيث التقدير الإلهي الذي سبق به العلم. إذ لا يمكن رد مثل ذلك، فافهم، فإنه قد غلط في ذلك جماعة من مشايخ الجهل زاعمين أنهم مُسلمون لله تعالى ويخرجون على من يروونه يحمل هم إخوانه، ويقولون: ما لفلان ومُعارضة الأقدار؟»^(١٠٠).

وإذا كان ابن عربي قد تحدث عن «تحمل الكامل لهموم الناس» فإننا نمجد الشعراني وقد وافق على رأيه^(١٠١)، بل وردد القول بأن «القطب إذا تقطب، يحمل هموم أهل الدنيا كلها كالسلطان الأعظم»^(١٠٢)، بل أعظم. والأمر المثير للإنتباه أنه - وفي إطار التنافس بين الصوفية حول قضاء حوائج الناس - دعا إلى ضرورة احترام الصوفية لبعضهم البعض عند الحكماء، وألا يذم أحدهم الآخر لدى حاكم لأن ذلك تنتج عنه عدة أضرار «أقلها أنه يصير يخل بقبول شفاعته في الناس»^(١٠٣).

وهكذا حث الشعراني كل متصوف قادر على قضاء حوائج الناس للقيام بدوره، وضرب بنفسه المثال على ذلك. فهو يتحدث عن كثرة شفاعاته للفلاحين، وطوائف الحرف وغيرهم عند الحكام من باشاوات ودفتردارات وكشاف وشيوخ عرب وغيرهم^(١٠٤) وأن الأمر قد وصل إلى حد أن «الدست الورق» قد ينتهي في أقل من شهر بسبب كثرة مراسلاته لهم في هذا الأمر، ناهيك عن ذهابه بنفسه في بعض الأمور الأخرى^(١٠٥). بل وهو يتحدث عن عدم ترده في قضاء حوائج أعدائه من الصوفية إذا اضطروا للذهاب إليه وطلب مساعدته^(١٠٦). ومن ثم حق للمليجي أن يتحدث عنه بأنه كان أكثر أهل عصره شفاعة عند النواب، والقضاة، والكشاف، والعمال، والمُحتسبين، وأرباب الدولة، ومشايخ العرب^(١٠٧).

والشيخ لم يترك أمر القيام على قضاء حوائج الناس لدى الحكام بدون شروط، بل تحدث عن عدة أمور فى ذلك. فبالإضافة إلى دعوته لاتباع «السياسة» باستخدام الذكاء، واللين، وخفض الجناح، وإقامة العلاقات مع الحكام ؛ فإنه دعا أيضاً إلى عدة أمور أخرى بدءاً من الإستهانة «بأصحاب النوبة»^(١٠٨) مروراً بالتخلى ببعض الأخلاق «الطقوس» الصوفية^(١٠٩) وصولاً إلى ضرورة عدم أخذ مقابل على ذلك العمل- كهدية مثلاً- على اعتبار «أن الشفاعة من القربات الشرعية»^(١١٠).

صفوة القول أن خطاب الشرانئ قد تضمن الكثير من الأمور التى تحت الصوفية على القيام بقضاء حوائج الناس لدى الحكام، وأنه قد قام بدوره الشخصى فى ذلك، وبشكل يدعو للإهتمام. ونستطيع القول بأن خطاب وسلوك الشرانئ فى هذه القضية بالتحديد كان أكثر إيجابية ونفعاً، وأقوى ترابطاً ووحدة، وأقل تناقضاً. على أن ذلك لا يجعلنا نغفل القول بأن تلك الدعوة كانت لها أسبابها العميقة. فهى وسيلة عملية وإيجابية وسلمية لرفع أو لتخفيف بعض ظلم الحكام عن كاهل المصريين، دون صدام مع السلطة بكل مستوياتها، بل فى إطار المصلحة المشتركة. وهى تمثل نوعاً من الإستمرارية لتراث بعض الصوفية. وأخيراً فهى مُثمرة فى كسب المزيد من ثقة واحترام الحكام، طالما أن العمل على ذلك يتم من خلال «الطلب بالمعروف» والسياسة والإفادة والإستفادة.



والواقع أن خطاب الشرانئ عن قضايا المجتمع والسلطة لم يقتصر على الأمور السابقة، بل تضمن بعض الأمور الأخرى التى كان يرى أنها وسائل جديرة لتعامل الصوفية مع المجتمع من ناحية، وتيسير سير أمورهم مع السلطة من ناحية أخرى. ومن تلك الوسائل: التلون بلون الناس والزمان، والنفاق، والرشوة.

أما التلون بلون الناس والزمان، فقد طرحها الشيخ منذ مؤلفاته الأولى، حيث جعل من مبادئ الصوفية «أن ندور مع أهل زماننا، ولا نحمد على حال الزمان الماضى». أما السبب عنده فيعود إلى أن «الأمور كلها قد انعكست إلى وراء». وهو يُبرهن على ذلك

بأنه «لما كان أهل هذا الزمان لا يستحقون فعل الخيرات معهم، كيف قامت دونهم الموانع فى وصولهم إلى أرزاقهم، وكيف استولت الظلمة على الأوقاف، وعطلت خراج الرزق المرصودة على شئائر الدين.. وأخذت الأمور كلها فى الطى بعد النشر». وبما سبق ينتهى الشيخ إلى تبرير رأيه فيقول: «إذا علمت ذلك، فيحتاج الإنسان فى هذا الزمان إلى قلة الحياء فى مواطن كثيرة، ويكون ذلك أرجح وأصلح من الحياء والحشمة.. فكن يا أخى مُسَاكِلًا للناس فى أحوالهم، وتلون لهم كما تلونوا لك. فإن ظهروا لك بمظهر الذئاب [الذئاب فى الأصل] فكن [ذيباً]. وإن ظهروا لك بمظهر السباع، فكن سباعاً. وإن ظهروا بمظهر الثعالب، فكن ثعلباً. وإن نصبوا عليك فانصب عليهم، حتى تصل إلى حَقِّكَ» (١١١).

هكذا طرح الشعراني دعوة قديمة بمنظور جديد وفى صراحة تامة. فالتلون مع البشر والزمان من الأمور القديمة، وصفة سلبية اتصف بها الكثيرون من البشر فى الماضى وما زالوا. وبالتالي فإنه لم يبتدعها، وإنما ترجع أهمية تلك الدعوة عنده إلى أنه صدرت من صوفى شهير، طالما تحدث عن ورعه وتقواه وزهده وصدقه. لقد كان الصوفية من قبله حسبما يرى - لا يتبعون تلك الصفة، ومن ثم كان حرياً به أن يتبعهم فى ذلك. لكنه فعل العكس، وأحسب أن الشيخ فى ذلك كان عملياً وواقعياً بخلاف بعض شيوخه. وفى كل الأحوال فإن دعوته هذه، وغيرها، تؤكد على أهمية إعادة قراءة خطابه كله من خلال وجهة نظر موضوعية تتخطى كل المحرمات والطلاسم التى وضعها بنفسه أو وضعها غيره.

أما النفاق أو الرياء عند الشعراني، فعلى الرغم من أنه قد تحدث عن ضرورة البعد عنه (١١٢) .. رغم ذلك وردت عنه إشارات عديدة فى بطون مؤلفاته، وبما يُؤيد تشجيع الشيخ عليه فى خطابه العملى والواقعى - فهو يتحدث - منذ البداية - عن أن العهود قد أخذت على المتصوفة «أن تُدارى كل طائفة رأينا بينهم العداوة والبغضاء وعجزنا عن الصلح بينهم، ونقول لكل طائفة إنا معكم ومن عصبتكم، لكن لا نقول إنما نحن مُستهزؤون، وهذا معدود من المداورة التى أمرنا الشارع بها، وهو من النفاق المحمود» (١١٣).

والأمر مستمر عنده حتى النهاية، وهكذا فقد جعل من أخلاق المتصوفة «مُخَالَطَهُمْ لِمَنْ كَانَ عَدُوًّا لَهُمْ فِي السِّرِّ وَيَدْعَى مُحِبِّتَهُمْ ظَاهِرًا». لكنه أشار إلى أن من يقوم على مُخَالَطَةِ عَدُوِّهِ، يحتاج إلى عدة أمور منها الحذر وحفظ الجوارح والسياسة «فإن البُعدَ عن العدو أولى لكل من لم يكن عنده كمال سياسة وكثرة دين» (١١٤).

لقد عوّل الشيخ على ما أسماه بـ «النفاق المحمود» الذي أمرت به الشريعة «الشرع»، هذا على الرغم من أن الشريعة قد حثت على غير ذلك كثيرا. وإذا كان قد وجّه هذه القيم «العهود» إلى تلامذته ورفاقه في التصوف «الإخوان»، فمن الضروري أنه اتصف بها تماماً باعتباره هو الداعي لها (١١٥). كما وأنه إذا كان قد قال ذلك باعتباره من فنون التعامل مع المجتمع، فمن الواضح أيضاً أن الدعوة اشتملت السلطة برموزها، وكيفية التعامل معها أيضاً، وذلك بناء على ما سبق و أوضحناه.

أما عن الرشوة، فقد تكرر ورودها في خطابه أيضاً، وشملت الحكام خاصة و الحكوميين عامة. فهو يتحدث عن أن العهود قد أخذت على المتصوفة «بأن نرشى بالدنيا وبالمال، كل من تحرك علينا بالأذى من جار وشيخ بلد وغير وغيرهم، لاسيما إذا تصدى للمرافعة فينا عند الحكام والقضاة، ولو لم يكن بيدنا إلا لقمة واحدة لأعطيناها له. وذلك لأن جوعنا مع هدو [ء] السر، أحسن من شبعنا مع النكد. والذي يريد أحدنا يضيّعه على الحاكم وحاشيته، يعطيه لمن حرك النكد، فيسكن الحاكم ضرورة. لأن الحاكم لا يقدر على الدخول بين اثنين إلا إن رأى بينهما تنافراً. فمن حرم خصمه وأعطى الحاكم فهو أعمى القلب، لأن خصمه الذي حرك ذلك الأذى له لو أهدى إليه ما أعطى للحاكم سد باب الشر كما فتحه. فالعارف من سد كل باب يخرج له منه أذى... فافهم واعتبر زمانك، فإن الحكام الآن صاروا مع الدنيا حيث ما شرقّت أو غربّت» (١١٦).

وهو يضرب المثال بشيخه الخواص الذي كان يقدم الرشاوى للحكام من «الظلمة والفقراء ونقيب الخط، مع قدرته على الإمتناع بالتصريف، والتولية فيهم والعزل» (١١٧).

وإذا كان الشرعاني لم يأخذ بنصبحة الخواص في التوقف عن قضاء حوائج الناس بعد سنة ٩٣٩ هـ فإنه أخذ بنصبحته في فاعلية الرشوة. لقد قال له شيخه «كل كل من جاءك يطلب قضاء حاجة عند حاكم فقل له: اعط الحاشية شيئاً من حطام الدنيا، ولو أن تقترض ذلك، فإنهم يعملوا مصلحتك» (١١٨).

ولا يكفي الشرعاني بما قاله الخواص، وإنما يلجأ لما قاله شيخ آخرين لتدعيم ما يقول. فعبد القادر الدشوطي كان يقول بضرورة قيام كل من ذهب إلى القاضي برشوته، قدر استطاعته، حتى يأخذ حقه، وإلا فإن القاضي سوف يأخذ الرشوة من الخصم ويحكم له «فإن غالب قضاء الزمان قد صار دينه موضوعاً على طرف رجله، أدنى شيء يسقطه». وفي تعليقه على ذلك، يشارك الشرعاني شيخه في الرأي و يقول «وهذا الذي قاله الشيخ من باب دفع الأشد بالأخف، كل ذلك لتغير أعلام الدين». أما الشيخ أفضل الدين فقد سار في الاتجاه نفسه، ودعا إلى رشوة القاضي والشهود حتى لا تضيع حقوق الإنسان، وذلك لأن شهود المحكمة إذا لم يأخذوا الرشوة «إما أن ينكروا الشهادة، وإما أن يكتبوا لكم شيئاً لا ينفعكم». ولقد أبدى الشرعاني دائماً موافقته على هذه الأمور، بل وأكد عليها (١١٩).

إن من المتعارف عليه بين الباحثين أن الرشوة قد انتشرت في المجتمع المصري آنذاك بسبب ظلم السلطة، ومحاولة الناس البحث عن حلول لهذا الظلم. بيد أن ما أورده الشرعاني يوضح أيضاً مشاركته و«إخوانه» في هذه الظاهرة، بل وأصبح من الداعين إليها. ومرة أخرى فإن ذلك يلقي أنصواء كاشفة على واقعية آرائه وكذا سلبية معظمها، وعلى أنه لم يعيش «طاهراً بين أطهار» كما ردد البعض (١٢٠).

لقد انتشرت ظاهرة الرشوة آنذاك في المجتمع، وشاركت فيها جماعات عديدة من المتصوفة (١٢١) وغير المتصوفة، وتلك حقيقة لا يمكن التشكيك فيها. بيد أن للباحث أن يتساءل: متى كان انتشار الأمراض الاجتماعية دليلاً على صحتها، ودافعاً للفرد - التقى

بوجه خاص- للمشاركة فيها، والإنجراف فى تيارها، بل والدعوة إليها ١٩. لقد فعل الشعرانى ذلك، رغم كونه قد اعتبر من نفسه إماماً للناس وقدوة صالحة ١١. بل لقد فعل ذلك رغم علمه بنهى الرسول الكريم (ص) عن الرشوة، وعقده - هو نفسه - فصلاً فى أكثر من كتاب له فى النهى عن الرشوة، بل وجعلها نوعاً من «الكُفْرِ» (١٢٢).

لقد كانت دعوة الشيخ للمجتمع الصوفى خاصة والمجتمع بشكل عام فى الإقدام على الرشوة والنفاق والمراعاة، هى حلول سهلة، ولكنها سلبية للغاية سواء على المدى القصير أو على المدى الطويل.

ولا يمكن أيضاً إغفال دعوة الشيخ للمصريين بالرضا التام عن كل شئ، باعتبار أنه من قبيل الإيمان بالقضاء والقدر. فهو قد دعا الناس للتسليم بظلم الحكام، وكذا بالفقر والغنى .. فالحكمة الإلهية لا يقتضى أن تُعطى العبد غير ما أعطى من أعلى وأدنى. فلو أعطي غير ذلك فسد حاله». وهو يورد الحديث الذى يقول «إن من عبادى من لا يصلح له إلا الفقر، ولو أغنيته لفسد حاله. وإن من عبادى من لا يصلح له إلا الغنى، ولو أفقرته لفسد حاله». ومن ثم ينتهى إلى القول «فطلب الانتقال من الحالة التى هو فيها إختيار غير ما اختار الله له، وهو مؤذن بأنه يدعى أنه أعلم بمصالحه من الله» (١٢٣).

وأحسب أيضاً أن هذه الدعوة كانت من الأمور الخطيرة آنذاك وحتى الآن. إنها دعوة للتسليم بالظلم والفقر وبكل شئ، على اعتبار أنه من تمام وكمال الإيمان بالله. ومرة أخرى يمكننا القول بأن هذه الدعوة كانت لصالح السلطة بكل مراتبها، وكذلك لصالح الأغنياء فقط. ونتيجة لما سبق كله، لا يمكننا مجازاة العديد من الآراء التى أعطت للشيخ أكثر مما يستحق من إشادة وتمجيد بدوره وفكره الاجتماعى، وسارت فى الاتجاه نفسه الذى يحاول التأكيد على أنه كان «مُصلحاً» - اجتماعياً ودينياً، و «زعيماً» سياسياً يمكن إتخاذة نبراساً يَهْتَدَى به (١٢٤).



هوامش الفصل السادس

- (١) - عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١١٣.
- (٢) - الآية رقم ٥٩ من سورة النساء.
- (٣) - الشعراني: البحر المورود في الموائيق والمعهود، ص ٨٩.
- (٤) - الشعراني: البحر المورود، ص ٩٠.
- (٥) - المصدر نفسه، ص ٨٨، ٨٩. ولقد تابع الشيخ القول «فمن الأدب مع الله إجابة الغفير وجباة الظلم إلى ما طلبوه من المال بحكم العادة، التي هي مقررة على البيوت والدكاكين والسوق، وأن تحفظ مرتبتهم التي أقامهم الله فيها... حتى صار أكابر التجار والعلماء وغيرهم تحت حكمهم فيأخذوا ماله من بين يديه كرهاً وإن أبى (أبى في الأصل) عن الوزن، سمروا بيته وحاناته وغمروه الفلوس وضربوه وبهلوله، ولا أحد يأخذ بيده».
- (٦) - الشعراني: مختصر تذكرة القرطبي، ص ٧٣. ولقد أورد الحديث كما يلي: روى أبو داود أن رسول الله (ص) قال «لا يدخل الجنة صاحب مكس». وعلى الرغم من أن الشعراني في ذلك الكتاب إنما قام باختصار «تذكرة القرطبي» إلا أننا نلاحظ أن ما أوردته واختاره إنما كان لما له من أهمية ودلالة في عصره عامة، وفكره وخطابه خاصة.
- (٧) - محمد أبو زهرة (الإمام): أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٥٨، ص ٢٨ - ٣٠.
- (٨) - وعلى سبيل المثال، فإن الشيخ عبد الخالق الميقاتي «كان دائم الصمت، لا يتكلم إلا لضرورة، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، لا تأخذه في الله لومة لائم». والشيخ جمال الدين الصافي كان «قوياً بالمعروف، ناهياً عن المنكر، يواجه بذلك الملوك فمن دونهم، حتى أدى به ذلك إلى الحبس والضيق وهو مصمم على الحق». والشيخ شمس الدين الترجمان «... أزال المنكرات ببلاذه كلها». والشيخ محب الدين البكري «لم يكن أحد في مصر من العلماء يواجه الباشات والأمراء والسلاطین بالكلام الجافى المر إلا هو» الطبقات الصغرى، ص ٧٢، ١٠٨، ١٠٧، ٩٧، ٨٩، ٤٧، ٥١، ٦٧، ٦٨.
- (٩) - أورد الشعراني الكثير من الأحاديث التي تؤيد ذلك. ومنها «ليس من أمتى من لم يؤقر الكبير، ويرحم الصغير، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر». وهو يؤرد أيضاً ما قاله الرسول (ص) في إحدى خطبه «ما بال أقوام لا يفقهون جيرانهم، ولا يعلمونهم، ولا يعظونهم، ولا ينهونهم. وما بال أقول لا يتعلمون من جيرانهم ولا يفقهون ولا يتعلمون...». الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ٢٠٤٩.
- (١٠) - الشعراني: البحر المورود، ص ٢١٤، ٢١٥. وهو يتحدث عن أنه وقع لبعض أخواتنا أنه شفع

- عند أمراء مصر في إيطال بنات الخطأ وبيوت البوظة والحشيش الذي في حارته. فقال له جام (أى الأمير جانم الحمزاوى): هذا مال قرر للمسلطان فالتزم به، ونحن ننادى لك بإيطاله.
- (١١) - الشعراني: الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١١٦، ١١٧. ولقد تكرر هذا الرأي في كتاب: المختار من الأنوار في مصاحبة الأخيار، ص ١١٣.
- (١٢) - الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ٧٢.
- (١٣) - المصدر نفسه، ص ٧٤.
- ﴿ تقول الآية الكريمة «ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون» الآية رقم ٩٩ من سورة المائدة.
- (١٤) - الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ٢، ص ١٣٧ - ١٤٠، ١٤٦، ١٤٧.
- (١٥) - لطائف المنن، ص ٥١٢.
- (١٦) - المصدر السابق، ص ١٥٧.
- (١٧) - المصدر نفسه، ص ٤٢٥.
- (١٨) - المصدر نفسه، ص ١٥٧، ١٥٨. وهنا نجد أنه يتفق مع المتبولى في قوله «كل من لم يقدره الله تبارك وتعالى على حماية نفسه من الولاة، فليس له أن يتعرض لإزالة منكراتهم، خوفاً أن يقتلوه أو ينفوه.
- ﴿ الآية ١٩٥ من سورة البقرة.
- (١٩) - لطائف المنن، ص ٥٤٦.
- (٢٠) - الميزان الخضرية، ص ٢٥ - ٢٧.
- (٢١) - لطائف المنن، ص ٣٢٣.
- (٢٢) - لطائف المنن، ص ٦١٩. ويذكر الشعراني أن الكثيرين من المتصوفة قد أخذوا بهذا الرأي، وقالوا «سلم لله واسترح». وإذا كان قوله هنا يتناقض مع ما قاله في موضوع آخر عن قيام الكثيرين منهم أيضاً بتغيير منكر الولاة باليد، فإن الباحث يرى أن تفسير هذا التناقض يكمن في وجود الغريقتين. لقد اختلف المتصوفة في الرأي حول القضية، وكان لكل فريق أنصاره.
- (٢٣) - الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٨٦.
- (٢٤) - لطائف المنن، ص ١٥٨.
- (٢٥) - الأنوار القدسية، ص ١١٢.
- (٢٦) - لطائف المنن، ص ٤٥٧. الأنوار القدسية، ص ١١٢.
- (٢٧) - انظر في ذلك مثلاً: لطائف المنن، ص ٥٧٥.
- (٢٨) - من المفارقات أن الشعراني قد نقل ما يلي: «كان الإمام مالك رحمه الله يقول: تهجر الأرض التي يصنع تصنع فيها المنكر جهاراً، ولا ينبغي الإستقرار فيها». ثم يتابع بالقول أن الإمام مالك

قد احتج في ذلك بما صنعه أبى ذر فخرجوه من أرض معاوية حين أعلن بالبراء، وأجاز بيع سقايه الذهب بأكثر من وزنها». بل وهو ينقل قول الإمام مالك أيضاً «ينبغي للناس أن يفضوا لأمر الله إذا انتهكت فرائضه وحرمه وخالف الناس ما أتت به الكتب والأنبياء.. ولا ينبغي الإقامة بأرض يكون العمل فيها بغير السنة وما كان السلف». فلماذا لم تؤثر هذه المقولات في الشعرائى؟. انظر: مختصر تذكرة القرطبي، ص ١١٤.

(٢٩) - لطائف المنن، ص ٣٢٣.

(٣٠) - انظر في ذلك على سبيل المثال: لطائف المنن، ص ٢٨٢، الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢، ١٩٢. البحر المورود، ص ٨٨، ٨٩.

(٣١) - يورد المليجي ما يعنى تعدد أشكال التعذيب والظلم للمصريين، وأن السلطة كانت في منتهى القسوة والشراسة ضدهم. فهناك المقارع، والكسارات، وعصر الرأس، وإمرار الطونى على ظهر الإنسان، وإدخال البوص بين الظفر واللحم، والتعليق، ووضع الخودة المحما بالنار على الرأس. المليجي: مصدر سابق، ص ١٤١.

(٣٢) - جاء الغزو العثمانى إلى مصر فى فترة كان اقتصادها فيها مضطرباً بسبب تحول التجارة إلى رأس الرجاء الصالح، ثم بسبب الحرب وما ترتب عليها من فرض ضرائب ومظالم. بيد أن الغزو قد أدى مزيد من الاضطراب فى البداية، لا سيما مع تعدد مطالبه ومظالمه. فهناك الجزية التى ترسل إلى استانبول والتى كانت تتكون من أموال وغلل، و هناك الهدايا والرشاوى وغيرها. ويذكر ابن اياس أن أول طلب قمع وشعير يرسل من مصر إلى السلطان، كان عبارة عن أربعين ألف أردب من القمح والشعير، وأن الطلبات قد توالى تباعاً بعد ذلك. ولقد أثر ذلك بالطبع على حياة المصريين جميعاً. انظر: ابن اياس: مصدر سابق، ج٥، ص ٢١٦، ٢٢٣، ٢٤٣، ٢٦٣ وغيرها من الصفحات.

(٣٣) - البحر المورود، ص ٩١، ١١١. الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية، ج١، ص ١٠.

(٣٤) - البحر المورود، ص ١٨٢

(٣٥) - الشعرائى: البحر المورود، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣٦) - المصدر السابق، ص ٤٥.

(٣٧) - الشعرائى: لطائف المنن، ص ٢١٢، ٢١٣، ٢٨٣.

(٣٨) - المصدر السابق، ص ٢٦٩، ٣٩٩.

(٣٩) - المصدر نفسه، ص ٤٢٣. الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٨.

(٤٠) - الشعرائى: لطائف المنن، ص ٢٦٢.

(٤١) - الشعرائى: الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، ص ١٧٦.

(٤٢) - البحر المورود، ص ٢٧٤.

- (٤٣) - المصدر السابق، ص ٢٨١ - ٢٨٣.
- (٤٤) - المصدر نفسه، ص ١٠٨، ١٠٩.
- (٤٥) - المصدر نفسه، ص ١٥١.
- (٤٦) - يذكر الشعراني في ذلك: «ثم اعلم أن إخفاءها يكون على وجوه منها: أن لا يعلم بك من تصدقت عليه بأن أعطيتها لشخص فأعطاهما الفقير من غير أن يعلمه. ومنها أن تُعطى صدقتك لعامل السلطان، فيعطيهما للأصناف الثانية، فلا يعلم فقير من رب ذلك المال الذي أخذه على التعمين، فلم يكن لهذا المتصدق على الفقير منه ولا عز نفس». ومن الملاحظ أن الشعراني قد كرر في ذلك وأيد أيضاً ما قاله ابن عربي من قبل. الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، ج ١، ص ٨٣.
- (٤٧) - البحر المورود، ص ٨٠، ٨١.
- (٤٨) - المصدر نفسه، ص ١٨٢.
- (٤٩) - المصدر نفسه، ص ٦٣.
- (٥٠) - الشعراني: كشف الغمة، ج ١، ص ٢٦٦. وهو هنا يذكر حديث الرسول (ص) (الفائل ثلاث لا يرد الله تعالى دعاءهم: المذاكر الله كثيراً، والمظلوم، والإمام العادل).
- (٥١) - البحر المورود، ص ٢٧.
- (٥٢) - المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٥٣) - المصدر نفسه، ص ٦٧.
- (٥٤) - المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (٥٥) - المصدر نفسه، ص ١١١.
- (٥٦) - المصدر نفسه، ص ٤٦.
- (٥٧) - الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٧.
- (٥٨) - البحر المورود، ص ٩٧، ٩٨.
- (٥٩) - المصدر نفسه، ص ٦٩.
- (٦٠) - في الواقع أن شكننا هذا، إنما ينبع من إمكانية العثور على ما يناقض ذلك في مؤلفات أخرى للشعراني. وعلى سبيل المثال فعلى الرغم من دعوته الناس للتصوف على حساب التملك، فإنه يذكر في كتاب آخر حديثاً للرسول (ص) يبحث على العمل والكسب، حيث يقول: (كان أنس بن مالك رضى الله عنه يقول: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: علم الله عز وجل آدم ألف حرف من الحرف، وقال له: قل لولدك ولديتك إن لم تصبروا فاطلبوا الدنيا بهذه الحرف ولا تطلبوها بالدين فإن لى وحدى خالصا. ويل لمن طلب الدنيا بالدين ويل له).
- الشعراني: كشف الغمة من جميع الأمة، ج ٢، ص ٢.
- (٦١) - لطائف المتن، ص ١٣٦، ٢١٤.

- (٦٢) - المصدر نفسه، ص ٢٠٧، ٢١٣.
- (٦٣) - لطائف المنن، ص ٢٠٧، ٣٥٣.
- (٦٤) - تنبيه المغترين، ص ٢٣. وهو في ذلك يذكر أن للمسلم القتال لدفع الظلم عن نفسه في المال والولد والنفس ضد الناس، ما عدا السلطان حتى ولو كان جالراً. ولقد سحب هذه المقولة على الحكام آنذاك باعتبارهم من «أولى الأمر» الذين ولاهم السلطان. مختصر تذكرة القرطبي، ص ١٢٠.
- (٦٥) - الجواهر والدرر، ص ١٢٥. ولقد اتبع الشعرا في هذه الدعوة تماماً وكثر حديثه عن ضرورة «حسن الظن بولاء أمور المسلمين، وإن جاروا»، وكرر مقوله «كفوا غضبكم عن من يسع إليكم لأنه مُسلط عليكم بإرادة ربكم». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٥٨.
- (٦٦) - من ذلك ما نقله عن الشيخ على وفا حين قال: «إحذر أن تدعو من ظلمك، فإنك إذ تدعو نفسك. إن أحسنتم لأنفسكم، وإن أسأتم فلها. إن لكم لما تحكمون. فمن شهد ظلماً فلانما هو منه وإليه، ألا له الخلق والأمر فإين الظلم». الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٣٩.
- (٦٧) - الجواهر والدرر، ص ١٩٢.
- (٦٨) - تنبيه المغترين، ص ٤٣. ولقد كرر هذه الدعوة في مواضع كثيرة ومنها دعوته كل شيخ لأن يطلب من المريدين «ترك البني على من يني عليهم، ولا يأمرهم قط بمقابلة الباطن». وكذا رويته أن من صفات المتصوفة الصالحين «أن ينظروا إلى المصائب بعين الرحمة لا بعين الازدراء والاحتقار». الأنوار القدسية في معرفة بيان الصوفية، ص ٢٤٦، ٢٨٢.
- (٦٩) - الجواهر والدرر، ص ٢٦٧.
- (٧٠) - سورة الشورى، الآية رقم ٣٠.
- (٧١) - لطائف المنن، ص ٦٦٥. والطريف أن الشيخ يذكر تعقيباً على ذلك وتأكيده له «وقد علمت هذه الفاتدة لكثير من أهل الجبوس، فأسرع بخروجهم. وقلت لهم اجعلوا وردكم الإستغفار ليلاً ونهاراً، فإن طول مدة الحبس قد تكون معلقة على ترك الإستغفار ليلاً ونهاراً، وعدم رؤية الإنسان ذنبه، فيطول حبس أحدهم».
- (٧٢) - البواقيت والجواهر، ج ٢، ص ١٦٢. وقد ذكر أن هذا الحديث «رواه البيهقي». ولقد تابع الشعرا في ذلك ابن عربي، وذكر أن كونها أمة مرحومة، يعني أن العذاب لن يكون مسرماً عليها في الآخرة.
- (٧٣) - درر النواص، ص ٩١.
- (٧٤) - لطائف المنن، ص ٦٩٦.
- (٧٥) - لقد ذكر الشيخ على سبيل المثال أن صفات المتصوفة الصالحين «كثرة خوفهم من دخول الآفات في علمهم وصلهم، وفي هداية الأمة إلى ما فيه صلاح الدنيا والآخرة». تنبيه المغترين، ص ٩٢.
- (٧٦) - لطائف المنن، ص ١٨٣.

- (٧٧) - الآية الأولى من سورة الممتحنة.
- (٧٨) - الآية ١٣ من سورة هود.
- (٧٩) - لطائف المنن، ص ٣١٨.
- (٨٠) - الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٨، ٧١، ١٢٠.
- (٨١) - الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٤٩.
- (٨٢) - لطائف المنن، ص ٢٦٠.
- (٨٣) - مختصر تذكرة القرطبي، ص ٧٤.
- (٨٤) - لطائف المنن، ص ٢٥٢.
- (٨٥) - تنبيه المغترين، ص ١٦٧، ١٦٨.
- (٨٦) - درر الغواص على فتاوى سيدى على الخواص، ص ٦٨.
- (٨٧) - أورد الشعراني ذلك في سنة ٩٥٥ هـ في حين أن شيخه قد توفي حوالى سنة ٩٤٥ هـ وبالتالي تكون عشر سنوات قد مرت على ذلك، ولا يمكن أن يكون الشعراني قد نقل ذلك حرفياً عن شيخه، ومن هنا لا تنفى إمكانية وجود دور للشعراني فى تطويع بعض كلام الشيخ ليتناسب والظروف، لا سيما وأن الخواص لم يترك شيئاً مكتوباً بسبب جهله بالقراءة والكتابة. إضافة إلى ذلك فإن ما يذكره الشعراني يرجح ما نقول. ففى خاتمة الجواهر والدرر يقول: «على أنى أوضحت أكثر الأجوبة بما اقتبسته من شعاع نور كلام أهل الدوائر الكبرى. واعلم أنه لا يمكننى أن أستحضر كل ما فاوضته فيه من المسائل لكثرة نسياني وضعف جاني، فإنه لا مرقى لفهم كلامه إلا بالسلم الذى صعد منه الشيخ... ولكننى أسلك فى ذلك طريقاً وسطاً لا لوم فيه إن شاء الله، وهو أن المسائل التى لا يمكن وصول معانيها إلى السامع إلا ذوقاً، أذكرها بلفظه، دون أن أتعرض لمعناها. والمسائل التى أعلم أنه سترها عن قوم دون قوم، أوضح معناها بما يفتح الله تعالى به ذلك الوقت...». وفى مقدمته لكتاب «دور الغواص» يقول فقهذه بذه صالحة عن فتاوى شيخنا وقودتنا.. سيدى على الخواص... التى سألتها عنها مدة صحتي له مترجماً عن معنى بعضها لكونه رضى الله عنه كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب... فإذا علمت أن الجواب لا يُترك إلا ذوقاً، ذكرت جوابه بلفظه من غير شرح لمعناه نظير الحروف أول سورة القرآن العظيم...». الجواهر والدرر، ص ١٠١، ١٠٢. درر الغواص، ص ٢، ٣.
- (٨٨) - لطائف المنن، ص ٣٣٨.
- (٨٩) - ومما أوردته فى ذلك الفصل قوله: «قال أبو موسى الأشعري رضى الله عنه: كان رسول الله (ص) يقول اشفعوا تؤجروا ويقضى الله على لسان رسوله ما شاء». وأيضاً: «كان رسول الله (ص) يقول: المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه ولا يخله. ومن كان فى حاجة أخيه كان الله فى حاجته. ومن فرج عن مؤمن كربة فى الدنيا، فرج الله عنها بها كربة من كرب يوم القيامة. ومن

ستر مسلماً ستره الله في الدنيا والآخرة. ومن مشى مع مظلوم حتى يثبت له حقه ثبت الله قدمه على الصراط يوم الأقدام. ومن يسر على مُصّر في الدنيا، يسر الله عليه في الدنيا والآخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه.

(٩٠) - الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٢٣، ١٢٤، ١٣٣، ١٣٥، ١٦٦، ١٦٧. البحر المورود في

المواثيق والعهود، ص ٧٦. الطبقات الصغرى، ص ٥١، ٥٢، ٥٦، ١١٨.

(٩١) - يشير الشعراني إلى هذا الأمر في قوله «... واعلم يا أخي أن الناس ما سألوك أن تشفع لهم إلا

لظنهم فيك الصلاح والخير، فلا يخيب لهم ظناً». البحر المورود، ص ٧٦. وهو يتحدث أيضاً من

أن البعض يقوم بهذا العمل «طلباً للرياسة، وثناء الناس عليه، وكثرة ترددهم إليه، ومشيهم في

ركابه» الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٨٥. والشعراني نفسه يذكر حادثة تؤكد

هذه الفكرة. فقد ذهب أحد المتصوفة في شفاعته عند أحد الولاة، فلم يوافق وقال: «إنما يشفع

عندنا هؤلاء المدعون للصلاح طلباً للشهرة، لا مصلحة ومحبة للمشفوع فيه. فتسول لأحدهم

نفسه أنه إذا شفع وقبلت شفاعته يصير الناس: مافي مصر الآن إلا فلان، فانه هو الذي يحمل

هموم المسلمين، ويشفق عليهم. فإذا اشتهر بذلك، تسامح به الملوك والوزراء، فرتبوا له.

الجوالى والأزاق»، تنبيه المفترين، ص ١٠٠، ١٠١.

(٩٢) - يذكر الشعراني / ما يدعم هذا حين يتحدث عن أصحاب السلطة قائلاً: فونحن ما صحبناهم

بالأصالة إلا لتخليص المظلومين، وتفريج كربهم». لطائف المنن، ص ٢٧٨، ٣٣٧.

(٩٣) - لطائف المنن، ص ٦٨٨.

(٩٤) - البحر المورود، ص ٧٥، ٧٦.

(٩٥) - المصدر السابق، ص ٥٢، ٧٦.

(٩٦) - المصدر نفسه، ص ٥٢ وانظر أيضاً الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ١٥٦.

(٩٧) - الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية، ص ٢٦٨.

(٩٨) - المصدر السابق، ص ٢٨٤.

(٩٩) - درر النواص، ص ٥٥.

(١٠٠) - الشعراني: المختار من الأنوار في صحبة الأخيار، مصدر سابق، ص ٩٤، ١٠١، ١٠٢.

(١٠١) - الكبريت الأحمر، جـ١، ص ١٦.

(١٠٢) - الطبقات الكبرى، جـ٢، ص ٨٦. ومن الأمور الجديرة بالإتباه أن الشعراني يذكر قول شيخه

النواص له قبل بناء الزاوية «إن طال عمرك فسوف تكون قطباً لهموم الناس... وكان ذلك قبل

أن أعمر الزاوية والبيت». ويتابع الشعراني حديثه بما يفيد تحقيق مقوله الشيخ. وهذا يعني أنه

يعتقد بأنه أصبح قطباً. ومن ثم فحديثه عن دور القطب لم يكن من فراغ. لطائف المنن، ص

٦٥٠.

- (١٠٣) - لطائف المنن، ص ٦٧٠.
- (١٠٤) - المصدر السابق، ص ٢٠٣، ٢٧٨ وغيرها من الصفحات.
- (١٠٥) - المصدر السابق، ص ٢٨١.
- (١٠٦) - المصدر نفسه، ص ٦٧٢.
- (١٠٧) - الميلجي: مصدر سابق، ص ٩٦.
- (١٠٨) - أولى الشعراني من أسماهم «بأصحاب التوبة» اهتماماً كبيراً في هذه القضية، لحد أنه جعل دورهم هو المُقدم على غير في قضاء الحوائج لدى الحكام، وأنهم هو المسئولون عن موافقة الحاكم أو رفضه لأي طلب. وإذا كان الشعراني غير مرتاح لهم في أواخر العصر المملوكي وأوائل العصر العثماني على اعتبار أنهم «من بلاد الشرق، ما هم من أهل مصر» وأن المتصوفة ليس لهم «تصريف في هذا البلد» بدولهم، فإنه يبدو بعد ذلك رضاه عنهم واحترامه لهم رغم أنهم كانوا من «المجم» أيضاً، وأنهم «قتلوا» شيخه النواص، فهل للغزو العثماني دوره في ذلك؟ ربما. انظر للمزيد ما أورده الشعراني عن ذلك في: درر الغواص، ص ٤٥، ٤٦. الطبقات الكبرى، ج٢، ص ١٣٥. لطائف المنن، ص ١٧٤ - ١٧٩.
- (١٠٩) - عن هذه الشروط راجع: لطائف المنن، ص ١٧٩ - ١٨٢.
- (١١٠) - تحدث الشيخ عن هذا كثيراً. ويذكر أن في إحدى شفاعاته لشخص ما، أراد هذا الشخص أن يُعطيه مالاً كنوع من الهدية رداً على ما فعله له، وهنا قال الشيخ له أن ما حدث لك، وما قُمت به تجاهك، لا يخرج من عدة أمور محددة سلف في الأقدار: «إما أن يكون كتبه (أي الله سبحانه وتعالى) عليك أو لك، أو لم يكتبه عليك أصلاً. فإن كان كتبه عليك في الازل، فلا أقدر أن أرد عنك ما قدره الله تعالى عليك. وإن كان كتبه لك فلم أحمل لك شيئاً أستحق به أجر. وإن كان لم يكتبه عليك ولا لك، فما هناك شيء فعلته لك أصلاً. وما بقي إلا أن الحق تبارك وتعالى عليك، وجعلني واسطة في دفعه عنك بدعائي وتوجهي من باب توقُّف المُسبب على السبب، فلا أطلب أجرى إلا من الله تبارك وتعالى، وما أرضى أن يكون أجرى أمراً يقضى ويضمحل في هذه الدارة. ورغم هذا الرد المُتفلسف، فإن الشيخ قد قبل بعض الهدايا في أوقات أخرى. لطائف المنن، ص ٢٠٨، ٢٧٨. ويذكر الشيخ أنه سأل النواص: هل للمتحمّلين للبلايا أن يأكلوا من هدايا من تحمّلوا عنه البلا (ه) ٩. فقال: نعم، لأنه كالجمالة على عمل معلوم من قضاء الحوائج، بل هو من أجل الكسب، لأن صاحبه قد خاطر بالروح في دفع ذلك البلا». درر الغواص، ص ٥٥.
- (١١١) - البحر المورود، ص ١٣١ - ١٣٣.
- (١١٢) - انظر على سبيل المثال ما ذكره في هذه القضية في كتابه: المنهج السنية على الوصية المتبولية، تعليق: محمد مصطفى بن أبي العلاء القاهرة: مكتبة الجندي، ١٩٩٧، ص ٣٦.

- (١١٣) - البحر المورود في الموائيق والمهود، ص ٥٨.
- (١١٤) - تنبيه المغترين، ص ٥٦.
- (١١٥) - يقول الشعراني في مقدمة كتابه لطائف المنن: أنه ما ذكر أخلاقه ومنه «إلا ليقندى بها الإخوان». وهذا يؤكد أخذه بتلك الأمور ودعوته المتصوفة إليها. لطائف المنن، ص ٣.
- (١١٦) - البحر المورود في الموائيق والمهود، ص ٨١، ٨٢.
- (١١٧) - المصدر السابق، ٨٩.
- (١١٨) - المصدر نفسه، ص ٧٦.
- (١١٩) - المصدر السابق، ص ٨٨. وانظر تأكيد الشعراني على ذلك في صفحات رقم ٨٧، ٩٣ وغيرها من الصفحات.
- (١٢٠) - طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢١.
- (١٢١) - انظر في ذلك مثلاً ما قاله محمد الصواف، حين لم ير في تقديم الرشوة أمراً مُستهجناً، بل اعتبره نوعاً من المُدارة طالما كانت السلطة ظالمة. محمد الصواف، مصدر سابق ورقة ٨٣.
- (١٢٢) - في كتابه «كشف الغمة عن جميع الأمة» أورد الشعراني كثيراً حديث الرسول (ص) القائل «لعنة الله على الراشي والمرتشى في الحكم». وأورد أيضاً «سئل ابن مسعود رضى الله عنه عن السُّحت ما هو؟ قال: هو الرشوة. قيل في الحكم؟ قال لا، ذلك كفر، ثم تلا قوله تعالى (ومن لم يحكم بما أنزل فأولئك هم الكافرون) فقيل له فمن شفع عند أمير، فأخذ على شفاعة هدية؟ فقال تلك منكرة. وسئل ابن عباس رضى الله عنهما أيكفر من أخذ الرشوة في الحكم؟ قال: نعم هي كفر ولكنها ليست كفر بالله وملائكته وكتبه ورسله فهي كفر لا ينقل عن الله». لقد جاء ذلك كله في باب بعنوان «في نهى الحاكم عن أخذ الرشوة واتخاذ حاجب لبابه في مجلس حكمه». فكيف قال الشعراني ذلك، وفي الوقت نفسه شجع الناس على تقييم الرشوة للحاكم ١٢٩٩. انظر: الشعراني: كشف الغمة عن جميع الأمة، ج ١، ص ١٩٩، ٢٠٠.
- (١٢٣) - الأنوار القدسية في بيان آداب العبودية، ج ١، ص ٢٥، ٢٦.
- (١٢٤) - سوف نورد هنا بعض المقتطفات التي تُعبر عن آراء بعض الكتاب والباحثين في الشعراني، وتشير إلى مبالغاتهم غير الموضوعية. يقول طه عبد الباقي سرور: «عاش الشعراني طاهرًا بين أطهار. وفي موضع كان يقول» الشعراني تمثلت خصائص الزعيم الديني المُلهم على أوضح ما تكون تلك الخصائص من قوة إيمانية لا يُرهبا الظلم ولا ينال منها الأعزاء وفي موضع ثالث يقول: «في الشعراني تمثلت خصائص الزعيم الشعبي المُكافح على أكمل ما تكون هذه الخصائص من قوة نفسية مُتمردة على الظلم وقوة بيانية تُثير العواطف وتُلهب الحماس وفوق هذا وذلك الحاسة الشعبية الساحرة التي تشعر بأحاسيس الجماهير وتتفاعل معها حتى كأنها منها، وهي تقودها وتهيمن عليها». وفي موضع رابع يقول: «لقد كان موقف الشعراني في وجه القوة

التركية ممثلة في الولاة والوزراء، البداية الحقيقية لبناء الشخصية المصرية المستقلة التي توارثت طويلاً تحت حكم المماليك والتراك حتى وجدت في الشعراني فجراً وصاحبها، فتركزت حوله آمالها وأمانها، وأخذت تتكون حوله شيئاً فشيئاً أولى المجموعات الشعبية المصرية بخصائصها ومميزاتها، لتأخذ دورها التاريخي الذي تجلّى مشرقاً غلاباً خلال حملة نابليون على مصر وما تلاها من أحداث». وفي موضع خامس يقول: «وكان أخطر ما عانى الشعب المصري.. أن العلماء.. مشوا في ركاب الطغاة من الحكام والولاة، وغدوا لهم بطانة وحاشية، فزادهم ظلماً وعدواناً وأسبغوا على ظلمهم وعدوانهم ظلاً كاذباً من الدين.. وبقى المتصوفة وحدهم يحملون مشاعل الجهاد، ويصرخون في وجه كل جبار: قف من أنت ١٩. ورجال التصوف عرّفوا دائماً بانتفاضهم على الظلم والظالمين، لأنهم ارتفعوا بحياتهم فوق الرغبة والرغبة، وسموا بإيمانهم فوق ما يذل الناس من شهوات، وفوق ما يخيف الناس من جيوت. ولقد تركزت قوة التصوف خلال هذا العهد في زعيم التصوف الشعراني، وبذلك تمثلت في الشعراني مقاومة الشعب المصري وتمرده على الظالمين». وأما عبد الحفيظ القرني فيرى أن «الفاصح» الثماني كان قوياً وجباراً، ومن ثم «فهل» ينتظر من الشعراني، وهو زعيم روحى أبصر بالعواقب، أن يقود الشعب الأعزل إلى هوة سحيقة لا يعلم قرارها؟. وهو قد جعل الشعراني مصلحاً اجتماعياً كبيراً بقوله: «لقد شملت رسالته الإصلاحية المجتمع من نواح متعددة. من ناحية الحاكم، ومن ناحية المحكوم، ومن ناحية ما يسود المجتمع من عادات وتقاليده وعلاقات». وكذا قوله: «لقد وضع الشعراني للمصلحين نبراساً في الإصلاح يستنبرون به ويهتدون بهديته». وأما الإمام الأكبر عبد الحليم محمود شيخ الأزهر الأسبق فقد وصف الشعراني بلقب «القطب المجاهد» وبأن واجبه الذي حمله على عاتقه تجاه أبناء مجتمعه كان يتمثل في «العمل على إنصافهم من حكامهم ورؤسائهم». وأما الدكتور توفيق الطويل فعلى الرغم من كتابه القيم إلا أنه أورد بعض المبالغات كقوله عن الشعراني «وقد سعت إليه الزعامة في الفقه والتصوف حتى إنفرد بها أواخر عمره.. واستل إفتان الأمراء ومن إليهم من الحكام، حتى أضحت زاويته مركز الحكم السياسي في مصر». عن ذلك كله وللمزيد انظر: طه عبد الباقي سرور: مرجع سابق، ص ٢١، ١٤٩، ١٥٢ وغيرها من الصفحات. عبد الحفيظ القرني: مرجع سابق، ص ١٠٤، ١٠٧، ١١٥، ١١٤، ٢٠٣ وغيرها من الصفحات. توفيق الطويل: الشعراني، ص ١٤٢. هذا بالإضافة إلى تقديم شيخ الأزهر الأسبق «عبد الحليم محمود» لكتاب الشعراني «لطائف المنن».

الخاتمة

لا شك أن لكل عصر ظروفه التي ينبغي أن نحكم على أهله من خلالها.. مدى صمودهم لتلك الظروف، أو انسحابهم أمامها، أو مجاراتهم لها وتفاعلهم معها. و مصطلح «الظروف» نعني به مجمل الأوضاع السياسية والإقتصادية والإجتماعية والفكرية. على أن تلك الظروف إنما تتفاعل أيضاً مع ذلك «الموروث» الذي يأتي من الماضي بإيجابياته وسلبياته.

ولا شك أيضاً أن أفراد المجتمع - أى مجتمع فى أى فترة من الفترات، لاسيما فى أوقات الأزمات - يتخذون من بعض الأفراد الذين يتميزون - أو أشيع عنهم أنهم يتميزون - بقدر من الذكاء والنشاط والعلم والتدين والوعى.. يتخذون منهم قدوة أو قادة، بهم يقتدون أو ينفادون فى آرائهم وممارساتهم، ويلجأون إليهم وقت الشدة أو الحاجة لطلب النجدة أو المساعدة، بعد أن يكونوا قد هياؤا - بوسائل عديدة مباشرة أو غير مباشرة - ما يُساعد هؤلاء الأفراد المُتميزين على القيام بهذا الدور. ومع الوقت، ويقتدر غير مُحدد من التداخل والإختلاط بين المثال والواقع، والحقيقة والأسطورة، والصدق والكذب فى الأقوال والأفعال.. يتحول هذا الفرد إلى شخصية شهيرة فى مجتمعه، ليُصبح «رجلاً عظيماً» أو «قائداً» أو حتى «زعيماً» فى نظر البعض.

بيد أن السلطة من ناحيتها، وفى كل زمان ومكان، وفى أوقات ضعفها خاصة - بل وفوتها - تراهن كثيراً على مثل هؤلاء الأفراد، لاحتوائهم وتطويعهم لخدمة مصالحها وأهدافها فى المجتمع. والإحتواء يتم دائماً من خلال الترغيب والترهيب معاً ؛ الترهيب - خاصة وقت قوة السلطة - من خلال التلويح باستخدام القوة فى إعمال القانون. والترغيب من خلال تقريب هؤلاء الأفراد واحترامهم والإنعام عليهم، وما يرفع من مكانتهم فى النهاية إجتماعياً ومعنوياً ومادياً.

وهكذا تصبح أهداف المجتمع من «الرجل العظيم» فى تباين - وأحياناً فى تناقض - مع أهداف السلطة. وليصبح موقف هذا «الرجل العظيم» هو الفصيل فى النهاية. هل يُساند مجتمعه «الضعيف» الذى نشأ وأعطاه ووضع فيه بعض آماله التى يطمح إلى تحقيقها ؟ أم يؤازر السلطة التى تمتلك القوة والجاه، والتى تطمح فى استخدامه ؛ إما لإسباغ بعض المشروعية لحكمها، أو لتحديثه الجُمُيع وإخضاعه لها ؟ أم يُحاول اتخاذ موقف وسطاً بين المجتمع والسلطة ؟.

إن لكل موقف مُمارساته وخطابه وفلسفته التى يمكن العثور عليها فى النهاية، سواء جاء ذلك بشكل واضح ومباشر أو بشكل غير مباشر. ومجموع ذلك كله إنما يعكس فى النهاية الموقف الحقيقى لهذا «الرجل العظيم». وفى كل الأحوال، فإن القضايا السابقة إنما تمثل تحديات حقيقية،

تواجه كل فرد وقع عليه اختيار مجتمعه بشكل غير رسمي ليقوده في لحظة ما من الزمان. ويقدر ونوع ونتيجة استجابة هذا الفرد لتلك التحديات، تصبح عظمة هذا الرجل حقيقية وإيجابية، أو زائفة ومشبوهة وسلبية، سواء في أعين المعاصرين له، أو في أذهان اللاحقين من الخلف.

في ضوء ما سبق ناقشت هذه الدراسة الخطاب السياسي لعبد الوهاب الشعراني تجاه السلطة والمجتمع. وهي محاولة للإقتراب من الموقف والدور السياسي الحقيقي للصوفية في تاريخ مصر في فترة من فترات تاريخها، بعيداً عن الإغراق غير الموضوعي في المدح أو القذح لذلك الدور.

نشأ عبد الوهاب الشعراني نشأة ريفية في طفولته، وذلك في بيت يجمع بين الشرف والتصوف والعلم والفقر غير المدقع. ولقد استفاد من تلك النشأة الكثير من الأمور في طفولته وأوائل صباه. ثم أخذ أو أرسل إلى القاهرة من أجل استكمال تعليمه. وفي القاهرة أعطاه المجتمع الكثير من جديد.. أعطاه التعمق في العلوم المعروفة في عصره، والتوغل في التصوف، وإمكانية تكوين شبكة من العلاقات مع كبار شيوخ العلم والتصوف آنذاك، وكذا رؤية بعض رموز السلطة وإقامة بعض الصلات معهم.

كان هذا في سن الصبا والشباب المبكر، أما بعد ذلك فقد أعطاه المجتمع المصري المزيد من العلم والتصوف وزوجة وبيتاً، ثم زاوية ومريدين، ليُصبح «الشيخ الشعراني» الميسور الحال اقتصادياً، والذي يحظى بشهرة واسعة في التصوف والعلم، والذي يحظى بمكانة اجتماعية مرموقة. ولقد استغل الشيخ كل ما سنع له بذلك منذ البداية، واستطاع - بفضل ذلك كله - تكوين شبكة واسعة من العلاقات مع رموز السلطة على مختلف مستوياتها. ومن ثم فقد أخذ من السلطة أيضاً الكثير من الاحترام والتقدير الاجتماعي، بالإضافة إلى الرزق والهدايا والأموال.

في مقابل ذلك كله كان على الشيخ أن يُصدِرَ خطابه تجاه الطرفين، لكي يُحدّد موقفه من السلطة والمجتمع. ولقد جاء هذا الخطاب مُتَّصِماً في مؤلفاته الكثيرة التي تركها. بيد أن الشيخ قد وجد نفسه مُحاطاً بمجموعة من التناقضات. جاءت تلك التناقضات من خلال التراث السياسي والفكري للمتصوفة الذي جمع بين الصدام مع السلطة أو موالاتها، والتخير العميق في الوضع السياسي والناجم عن سقوط الدولة المملوكية وقيام حكم الدولة العثمانية، ومن التناقضات العديدة بين أهداف السلطة وأهداف المجتمع منه، ومن كون الشيخ إما اعتمد في زاويته وتصوفه وكل أمور حياته على السلطة والمجتمع وأنه كان عليه إرضاء الجانبين، كذلك من جراء التنافس بين الصوفية «المتصوفة» في التعامل مع السلطة والمجتمع، وأخيراً من كون الشيخ قد أراد أن يسلك طريقاً وسطاً يجمع به بين إرضاء الله من ناحية، وإرضاء السلطة والمصريين من ناحية أخرى.

حاول الشيخ اتباع سياسة مزدوجة فى تعامله مع السلطة والمجتمع. وبمقتضى تلك السياسة يتم التعامل مع السلطة ومدحها والدعوة لها والتدخل معها والإستفادة منها دون التدخل فى أمورها، أو نقدها فى أحيان أخرى والتبرؤ من أثامها دون الوقوع تحت طائلة عقابها أو فقد ثقتها ومنافعها. فى الوقت نفسه كانت تلك السياسة ترمى إلى توثيق العلاقة مع المجتمع بالإستمرار فى التعامل معه وكسب ثقته وعطفه وعطائه مع نقده أحيانا. لقد كانت سياسة نفعية فى معظمها، وإن ارتدت الرداء الدينى / الصوفى المثلالى، ووسطية ومُحافظة، رغم ظاهرها الثورى أحيانا. وأخيراً كانت سياسة ناجحة فى حينها بالنسبة للشعرانى، رغم وجود العديد من معارضيهما آنذاك، ورغم آثارها السلبية على المدى الطويل.

أما نقد السلطة فقد استطاعه الشعرانى فى «خطابه العام» إبان حديثه عن «الدولة». فعلى الرغم من أنه لم يكن راضياً تمام الرضى عن حكم الدولة المملوكية، إلا أن مجرى حكم الدولة العثمانية بقوته وقسوته قد جعله يتحسّر - بعد وقت قصير - على ما فات، ويشعر بتوع من الحنين إليه. لقد استطاع الشيخ مدح حكم الدولة المملوكية البائدة، وتوجيه الاتهامات لحكم الدولة العثمانية. ولقد تمثلت تلك الاتهامات فى أنها دولة لا تحكم بالشريعة الإسلامية، بل بالقانون «اليسق». وأنها دولة ظالمة فى حكمها للمصريين من فلاحين، ونجار، وطوائف حرف، وشيوخ علم وتصوف، وعامة. وأن حكمها يُنمّل فى مجموعته، بداية لكل شر وفساد وظلم، ونهاية لكل خير وعدل. بل و باعتباره حكماً قام على القوة «التغلب» فقط.

والواقع أننا نعرّض فى «خطاب الدولة» على أهم معالم خطاب الشيخ إيجابية وجراً، رغم ما به من «تقية سياسية» ألجأته أحيانا إلى طرح آرائه بأسلوب غير مباشر. لقد كان هذا الخطاب ضد الدولة العثمانية، لصالح الدولة المملوكية البائدة. وضد السلطة العثمانية فى مجموعها، لصالح المصريين عامة. بل لقد اقترب الشيخ - إلى حد ما - من مفهوم «الوطن». بيد أن وسطية الشيخ وثقافته الدينية / الصوفية وخوفه.. كل ذلك قد جعله ينتهى فى أحكامه إلى التسليم بأن كل ما حدث، إنما يدور فى إطار «الأقدار» التى قدرها الله سبحانه وتعالى على المصريين، وأنه لا مناص من الرضى بها. وعلى النقيض تماماً عما سبق، جاء خطاب الشعرانى للسُلطان. ففي حين مدح الدولة المملوكية، فإنه قدح فى سلطانها ووصفه بالظلم والجور أحيانا، وفى أحيان أخرى أهمله. وفى حين نقد الدولة العثمانية، فإن خطابه لسلطانها كان خطاباً متواضعاً ذليلاً.. خطاب المادح والمُجَبّل إلى أقصى الحدود. لقد أعطاه العديد من الألقاب السياسية والدينية التى جعلت منه سلطاناً، وإماماً أعظم، و «خليفة» و «ظل الله على الأرض». واحترمه احتراماً غير مسبوق ولا ملحوق فى خطابه. وأغدق

عليه - أى على السلطان العثماني - من الصفات ما جعله يحوز كل العقل والعدل والحكمة، بشكل لا يُضاهيه فيها أحدًا كان من الناس. وأعلن عن ضرورة الطاعة المطلقة له فى كل شئ، حتى فى حال كونه جائراً ضارباً للظهر وأخذاً للمال، ووصف من يفعلون غير ذلك بأنهم مجرد «رعاع» يجب عقابهم. ولقد استخدم فى تأييد آرائه كل ما استطاع جمعه من آيات القرآن، والحديث، والفقه، والتراث الدينى / الصوفى الذى كان قد وصل إلى مرحلة مُتقدمة فى هذا الاتجاه. كل ذلك لخدمة السلطان العثماني.

ولا نشك فى أن الشيخ قد فعل ذلك خوفاً وطمعاً. ولكننا نشك فى قيمة ذلك وتأثيره الإيجابى على المجتمع الذى عاشه، كما أن مقارنة «خطاب الدولة» عنده مع «خطاب السلطان» يؤدى بنا للثور على قدر هائل من التناقضات فى فكره السياسى. إن جرائته وإيجابية آرائه ومساندته للمجتمع المصرى هناك، قد انقلبت هنا إلى رهبة وسلبية و مُساندة للسلطة. وإذا كان المرء ليتساءل عن مدى تأثير ذلك التناقض على أبناء عصره الذين تابعوه فى آرائه، فإن الشواهد التالية لكثيرة، ولا تزال ممتدة حتى عصرنا، وثبتت بجلاء مدى التأثير السلبى لمثل ذلك الخطاب تجاه الحاكم الأول «السلطان آنذاك».

حاول الشيخ أن يتسم خطابيه لرموز السلطة فى مصر بسمات أخرى يُظهر فيها التعالى والشجاعة والزهة. ولقد كانت فلسفة هذا الخطاب تعكس الرغبة فى التشبُّه بتراث بعض شيوخه وشيوخ التصوف قبل ذلك فى علاقاتهم بالسلطة، وأيضاً ذلك التنافس بين المتصوفة فى خطابهم وعارساتهم تجاه السلطة والمجتمع. ولقد اتخذ الخطاب هنا «منحنى هابط» إلى حد ما، وبما يتناسب ونمو مكانة الشمرانى. وكذا تدرّجت لهجته فى تصاعدها بما يتناسب ومستوى سلطة الحكام، وكذا يتناسب مع عزلهم أو بقائهم فى وظائفهم، وكون بعضهم كان من مُحبي الشمرانى أو مُعتقديه.

والواقع أنه بعد التمعّن فى مضمون هذا الخطاب وأهدافه ووسائله ومُستوياته، ظهر لنا أن الشيخ قد وقع فى تناقضات عديدة من جديد. فأهدافه بدت أقرب كثيراً إلى احترام السلطة ومُساندتها على حساب المجتمع. ووسائله تعددت ما بين الدينى والدنيوى، وإن رجحت كفة الوسائل الدنيوية فى النهاية. ومضمونه أدى بناءً بعد تحليله، إلى الثور على مستويين ؛ الأول: هو الخطاب المثالى المُتعالى، والذى ينطلق من البُعد الدينى / الصوفى. ولقد صدر هذا المستوى من الخطاب عاماً فى معظمه، فلم يتحدث فى إطاره عن حاكم معين إلا بعد وفاته، أو عزله، أو فى حالة كونه لا يمتلك القدرة على الإصرار بالشيخ. وقد عكس هذا الخطاب - فى ظاهره - عدم الخوف ولا الإحترام للسلطة أحياناً لصالح المجتمع. والثانى: هو الخطاب غير المُتعالى، والذى انطلق من الواقع وعكس

علاقات حقيقية مع أشخاص مُحدّدين لا يزالوا موجودين في السلطة ويمتلكون القدرة على إيقاع الضرر به. ولقد كان هذا الخطاب مُحابياً، و مُرائياً، ووجلاً، ومُسانداً للسلطة على حساب المجتمع. وإذا كان الشيخ قد بدأ أحياناً باستخدام المستوى الأول في خطابه، فإنه غالباً ما انتهى به المطاف إلى المستوى الثاني. لقد كان هذا الخطاب في بعض قسماته شبيهاً بخطاب السلطان، وإن لم يصل إلى ما وصل إليه، لكنه في النهاية خدم السلطة ولم يَ مطالبها واحترمها، بأكثر مما خدم المجتمع ولبي مطالبه.

إن ما تحدثنا عنه والخاص بخطاب الشرعاني للسلطان ورموز السلطة في مصر، مجده وقد طيقه تماماً فيما يتصل بقضايا السلطة والمجتمع المصري في عصره. لقد طلب من المصريين طاعة السلطان ورموز سلطته في مصر طاعة مطلقة، وكذا احترامهم وتعظيمهم. والطاعة لدى الشيخ كانت ذات أبعاد أدبية ومادية. فمن القبول التام بسلطته، وخدم إبداء أى اعتراض على إرادته، ولا القيام بأى نوع من العصيان أو ما يُخلّ بالأمن واستقرار أمور السلطة.. إلى ضرورة الدعاء له ومشاركته في كل همومه وأفراحه.. وصولاً إلى دفع الضرائب وغيرها من المطالب التي تؤدي إلى تدعيم قبضة السلطة. فإذا ما تحدثنا عن قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وجدنا لدى الشيخ أكثر من رأى في القضية. فهو يرى أن المجتمع به الكثير من السلبيات، والتي تحتاج إلى إعمال الأمر والنهي. ومن ثم فهو يُجيز قيام بعض الأفراد - وخاصة من الصوفية - بذلك. وحين يتحدث عن وسائل الأمر والنهي، فإنه يُجيز لهؤلاء الأفراد استخدام القلب دائماً واللسان أحياناً. أما استخدام اليد في تغيير المنكر، فإنه قَصَرها على السلطة «أولى الأمر» فقط. وحتى هنا يبدو الأمر مُتناسقاً. بيد أن خطاب الشيخ تضمن أيضاً أن السلطة قد أصبحت في حاجة إلى من يأمرها بالمعروف وينهيا عن المنكر في أمور كثيرة لا تتفق والشريعة الإسلامية. ومن ثم فهي غير جديرة للقيام على الأمر والنهي في المجتمع. ومع هذا الرأى نكون أمام تناقض في الخطاب فرضته تناقضات الواقع وخوف الشيخ من السلطة، ورغم أن الرأى الأخير هو الأقرب إلى الرأى الحقيقي للشيخ.

على أية حال فقد انتهى الشرعاني في أواخر حياته إلى رأى وسط، بمقتضاه يقوم الأفراد بالأمر والنهي مستخدمين القلب واللسان. فإن عجزوا، لجأوا للسلطة طلباً للمساعدة باللسان، أو لاستخدامها يدها في النهاية. لقد كان الخوف فقط من السلطة هو الدافع الذي أدى بالشيخ إلى هذا الحل الوسط. وفي كل الأحوال كانت أراؤه في القضية تعبر عن طاعته للسلطة، رغم عدم إيمانه في الحقيقة بجدارتها للقيام على الأمر، ولا بالوسائل القاسية التي تستخدمها في العقاب، والتي اعتمدت في بُعدها السياسى على القانون «اليسق»، وفي بُعدها الواقعى على أهواء وأخلاق القائمين على أمور السلطة.

والأمر نفسه يمكن قوله عن رأيه وخطابه تجاه قضية ظلم السلطة للمجتمع. لقد آمن الشيخ عماداً - ومنذ البداية وحتى النهاية - بوقوع ظلم عظيم على كاهل المصريين بمختلف تقسيماتهم الاجتماعية وأنشطتهم الاقتصادية. وكان من المتوقع، والأمر كذلك، أن يأتي خطابه مُتسجماً مع ذلك الإيمان، فيكون ناقداً للسلطة وناقماً عليها ومُتعاطفاً مع المجتمع، وي طرح حلولاً تدعو إلى كف يد السلطة عن الظلم.

والحقيقة أن خطاب الشرعاني المُتضمن حلوله للمشكلة وموقفه منها يختلف - إلى حد كبير - عن إيمانه الحقيقي بوجودها وحجمه. أما حلوله فكانت اجتماعية وسلمية، بل واستسلامية في معظمها، وتمثل موقفاً إيجابياً لصالح السلطة، وسلبياً ضد المجتمع. فمنذ البداية وحتى النهاية دعا إلى ضرورة تكاتف المصريين مع بعضهم البعض، لا لتحدي السلطة في ظلمها، بل لحل مشكلاتهم بالتعاون والتكافل فيما بينهم. وفي الوقت نفسه أخذ الشيخ يبرّر ظلم السلطة جاعلاً أنها بريئة من الظلم وغير مسؤولة عنه، وأن المستول عن ذلك هم المصريون أنفسهم بسبب ظلمهم لأنفسهم، وتقصيرهم في حقوق الله. ومن ثم فقد استحقوا العقاب جميعاً من السماء على يد الحكام «زبانية الأرض»، انتظاراً للعقاب في الآخرة على يد «زبانية جهنم»!! وفي غضون ذلك كله دعاهم إلى تحمل الظلم والرضوخ له، باعتباره نوع من الرضى بقضاء الله سبحانه وتعالى عليهم!! ومرة أخرى استخدم بعض آيات القرآن وبعض الأحاديث وكذلك التراث الفقهي والصوفي ليؤيد موقفه هذا!!.

صحيح أن هناك بعض الآراء والحلول التي تحمل قدراً من الإيجابية، والتي طرحها الشيخ تجاه تلك المشكلة؛ كقوله بأن الصوفية لا يجب أن يتحملوا بلاء الحكام زولا أن يدعو لهم لأنهم من «الظلمة»، وأن المريض يجب عليه أن يوصى قبل موته لثلاث يذهب جزء من تركته للسلطة، وقوله بتقديم الإنفاق على المحتاجين على بناء الزاوية والدور، وعدم تحفظه تجاه التنافس على الوظائف، وإباحته أحياناً الدفاع عن النفس ضد الحاكم الظالم، وكذا إمكانية أخذ أموالهم وإنفاقها على المحتاجين... إلخ. لقد تناثرت مثل هذه الآراء هنا وهناك في خطاب الشيخ، لكن من الصحيح أيضاً أنها تعود - في معظمها - إلى العشرين سنة الأخيرة من حياته، كما أنها تمثل الاستثناء في مجمل آرائه. وهذا الاستثناء كان حقاً مقصوداً على أناس بعينهم من الصوفية دون كل أبناء المجتمع. بل إن الشيخ قد جاء في ممارساته بما يناقض بعض هذه الأمور، ناهيك عن أنه طرح دائماً الدعوة لمقاطعة الملكية و«تفضيل الفقير» والإحجام للتصوف كعلاج ناجع للمشكلة برمتها.

كانت الممارسة الإيجابية الحقيقية للشعراني في قضية الظلم تتمثل في قيامه على قضاء بعض حوائج المصريين لدى السلطة. لقد حظيت هذه القضية على مساحة بارزة من خطابه، فدعا المتصوفة إلى ذلك، وضرب بنفسه المثال في القيام بهذا الدور. ويقدّر أهمية وإيجابية هذا الأمر بالنسبة للمجتمع، لنا أن نلاحظ أنه كان مثمرًا للشعراني نفسه. فبه استمر في كسب المزيد من التفاف أفراد المجتمع حوله، وكذا المزيد من ثقة السلطة واحترامها. ولقد شجعت السلطة للقيام بهذا الدور، طالما أنه لا يتناقض وحقوقها ومكانتها، وطالما أن الشيخ يقوم بدوره في إطار من «الطلب بالمعروف»، وينوع من السياسة، وبشكل يؤدي لاستفادة كل الأطراف.. السلطة، والمجتمع، والشعراني نفسه.

الخلاصة أن الشعراني لم يكن متصوفاً فقط في حياته، لكنه كان صاحب آراء و مواقف في السياسة والمجتمع، وهو ما عبّر عنه خطبه. لقد أراد الشيخ أن يكون له شأن بين أبناء عصره، فساعدته المجتمع على ذلك، وساعدته السلطة أيضاً. لكن خطابه للسلطة والمجتمع جاء ليعلم السلطة أولاً، والمجتمع ثانياً، وعبد الوهاب الشعراني نفسه قبل كل شيء. وإذا كان الشيخ قد أراد لنفسه أن يكون إماماً في التصوف، وحاول البعض من الخلف أن يكون «رجلاً عظيماً» بل و«زعيماً» في المجتمع. فما نستطيع قوله هو أن عبد الوهاب الشعراني قد افترق الكثير من الأسس التي كانت كفيلة بأن تجعله نموذجاً متكاملًا للإمام الذي يُحتذى به في كل أمور التصوف، أو «الرجل العظيم» الذي يجب أن يذكره التاريخ كنموذج لتعليم الأجيال قيم الخير والعدل والعطاء ومقاومة الظلم، أو «الزعيم» الذي يقتدى به في آرائه ومواقفه من قضايا عصره.



ملحق

بمؤلفات الشعراء مرتبة ترتيباً أبجدياً

١	الأجوبة عن الأليام والمرسلين وأصحابه والتابعين	ورد هذا الكتاب باسم مختلف نوعاً ما في كشف الظنون وهو " الأجوبة المرضية عن أمة الصوفية "	المليجي : المنقلب الكبرى ، ص ٦٨
٢	الأجوبة المرضية عن أمة الفقهاء والصوفية		الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٧١ ، المنقلب ، ص ٦٩ ، كشف الظنون ، ج ١ ص ١٢٠ ،
٣	الأخلاق الزكية والطوبى للذكاة	جاء اسم هذا الكتاب ضمن ترجمة الشعر في الواردة عند الشيخ عبد الوارث محمد علي ، في مكنمته لطيفي كتب در الفواص .	در الفواص على فتاوى سيدى على الفواص ، تحقيق عبد الوارث محمد علي ، ص ٢ من المكنمة
٤	الأخلاق الصغرى		المنقلب ، ص ٦٩ ، ٧٠
٥	الأخلاق المتبوية المتألفة من الحضرة المحمدية	ويوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية . و يرى المليجي أنها أكبر مؤلفات الأخلاق .	دار الكتب المصرية طباعة المخطوطات رقم ٢٠١٥ ، تصوف ، ميكرولوجم ٩٩٦١ ، المنقلب ص ٧٠
٦	أدب القضاة	لورده الزركلي في قاموس تراجمه ، ولم يتحدث عن أية تفاصيل عنه .	الأعلام ، ج ٢ ، ص ٦٠٩
٧	أدب المرشد الصالح مع من يزيد لخلق		المنقلب ، ص ٦٧
٨	إرشاد الطالبين إلى رسوم طريق الصالحين		المنقلب ، ص ٧٠
٩	إرشاد الطالبين إلى طريق الخلق بأخلاق الطعام العلماني		المنقلب ، ص ٧٠
١٠	إرشاد الطالبين لمراتب الطعام الصالحين	ويوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية	دار الكتب ، قاعة المخط وطات ، رقم ٣٢ تصوف ، ميكرولوجم رقم ١٦٨ ٣١
١١	إرشاد المغفلين من الفقهاء و الفقراء إلى شروط صحة الأكرام	وقد أورد عنه حلجى خليفة ما يلى : " وهو مجلد يتم لخصر في نحو مائة ورقة وجد قسمين ، الأول في صحة العلم (الطعام) مع الأمير ، والثانى في صحة الأمير معهم و فرغ منه في رمضان سنة تسع ومئتين وتسعة " ومن الواضح أن حلجى خليفة	كشف الظنون ، ج ١ ، ص ٦٥ ، المنقلب ، ص ٦٩

	<p>زيماء قصد بذلك سنة إعادة تمثله حيث أن الشعراني توفي سنة ٩٧٣ هـ. ورغم أهمية هذا الكتاب بالنسبة لبحثنا، إلا أننا لم نستطع العثور عليه، ولا نعرف تاريخ تأليفه</p>	
<p>٧٨ لطف المزن، ص ٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>ومن الواضح أن تأليفه كان سابقاً على لطف المزن، مع الوضع في الاعتبار أن الأخير ألف سنة ٩٦٠ هـ. ونعتقد أن تأليفه تم بعد نضج الشعراني فكرياً</p>	<p>١٢ الاختلاس في علم القيلس</p>
<p>اليواقيت والجواهر في بيان عقد الأكابر، ج ٢، ص ٥٧</p>	<p>كان تأليفه قبل تأليف اليواقيت والجواهر، أي قبل سنة ٩٥٥ هـ.</p>	<p>١٣ أسرار العبادات</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>		<p>١٤ الإشارة في شرح حديث الإستشارة</p>
<p>المختار من الآثار في صنعة الأخيار. تحقيق: د. عبد الرحمن صبره، طبع في القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٣</p>	<p>وقد نشرت مقتطفات منه بعنوان "المختار من الآثار في صنعة الأخيار".</p>	<p>١٥ الآثار في مصلحية الأخيار</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>نظر الفصل الثاني</p>	<p>١٦ الآثار القدسية في بيان أدب الصوفاة.</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>نظر الفصل الثاني</p>	<p>١٧ الآثار القدسية في بيان عقد الصوفاة</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>نظر الفصل الثاني</p>	<p>١٨ الآثار القدسية في معرفة قواعد الصوفاة</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>نظر الفصل الثاني</p>	<p>١٩ البحر ضروري في المواقف والمعهود</p>
<p>٦٩ المنقلب، ص</p>	<p>نظر الفصل الثاني</p>	<p>٢٠ البدر المنير في غريب لحديث البشير للتأثير.</p>
<p>٦٨ المنقلب، ص</p>	<p>وقد جاء في لطف المزن بهذا الاسم، في حين أورده حلجي خليفة باسم "البروق والخواص" وفي هذا الكتاب ذكر الشعراني تأليفه على يد شيخه علي المرصفي.</p>	<p>٢١ البروق والخواص لبصر من صل بالهواتف.</p>
<p>٦٨ المنقلب، ص</p>		<p>٢٢ بهجة الأبرار والفهوم فيها تميز به أهل الله من الأخلاق</p>

<p>دار الكتب المصرية ، قاعة المخطوطات ، رقم ٣٩٩ صوفيا ، ميكروفيلم رقم ١٠٤٦</p> <p>المجلد : ص ٧٠ ، الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢١</p>	<p>يوجد منه مخطوط بدار الكتب المصرية .</p> <p>نكره لأزركلي على أنه مخطوط بخط الشعراني نفسه ، ولا تعرف سنة تأليفه</p>	<p>والطوم .</p> <p>٢٣ بهجة النفوس والأخلاق فيما تميز به القوم من الآداب والملوك .</p> <p>٢٤ بهجة النفوس والأسماع والأحداث فيما تميز به القوم من الآداب والأخلاق</p>	
---	--	---	--

٢٥	التبعية والفحص على حكم الإلهام إذا خالف للنص	لورده الشعراني ، ولم نعر له على أثر . ومن الواضح أنه ألف قبل سنة ٩٦٠ هـ .	الطائف المنن ، ص ٧٧ المنقلب ، ص ٦٧
٢٦	تطهير أهل الزوايا من خبث الطوايا		المنقلب ، ص ٦٩
٢٧	تطهير أهل الزوايا والرواق من خبث الطوايا والأخلاق		المنقلب ، ص ٧٠
٢٨	تفسير القرآن على وجهي الشريعة والحقيقة		المنقلب ، ص ٧١
٢٩	تربية الأعيان على فطرة من بحر علوم الأديان	ينكر الشعراني في " الطبقات الكبرى " أنه ألف هذا الكتاب " في الإنصاف لابن عربي " . ومن الواضح أنه ألفه قبل سنة ٩٣١ هـ . حيث جاء ذكره في كتاب " الأنوار القدسية " ، والذي بدأ تأليفه في هذه السنة .	الطبقات الكبرى ، ج ١ ، ص ١٦٣ . الأنوار القدسية ، ج ١ ، ص ٤١ . الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، ج ١ ، ص ٣ .
٣٠	تنبيه المتكبرين في آداب الدين	ذكره الفزاري على أنه " مطبوع " وربما قصد بذلك الكتاب الثاني .	الأعلام ، ج ٢ ، ص ٦٠٩ .
٣١	تنبيه المتكبرين في القرن العاشر على ما خلفوا فيه سلفهم الطاهر	انظر الفصل الثاني	
٣٢	الجواهر والذرر	وقد ذكر الملاجي أنها في ست كتب ، وتختلف عن الذرر الغري والكبرى ، وإن كل كتاب منها كتب على غير طريقة الآخر	المنقلب ، ص ٦٨
٣٣	الجواهر والذرر للصغرى		المنقلب ، ص ٦٨
٣٤	الجواهر والذرر الكبرى		المنقلب ، ص ٦٨
٣٥	الجواهر والذرر لوسطى		الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢
٣٦	الجواهر والذرر من كلام سيدى علي الخواص	انظر الفصل الثاني	
٣٧	الجواهر المصون في علوم كتاب الله المكنون	وقد ذكر الشعراني أنه " مشتمل على نحو ثلاثة آلاف علم منثور على مود القرن " . وتوجد بدار الكتب المصرية نسخة مخطوطة منه . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	الطائف المنن ، ص ٧٧ . دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، رقم ٧٨٤ ، تصوف ، ميكرو فيلم رقم ٣٤٩١٩ .

٣٨	الجواهر المصنوع والسر المرفوع فيما تنتجه الخطوة من الأسرار والطوم	وقد ذكره في كتاب " الميزان الكبرى " وإن لم نذكر له على أثر ؛ ولا نعرف سنة تأليفه	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٠ ، المناقب ، ص ٦٨
٣٩	حد الحاصل على من أوجب الحصل بالإلهام	وقد ذكره في لطائف المنن ، ولم نذكر له على أثر . أما الملبى فقد ذكره بطون : حد الحاصل على من أوجب العلم بالإلهام .	لطائف المنن ، ص ٧٧ ، المناقب ، ص ٦٨
٤٠	حقوق أخوة الإسلام	ذكره حلوى خليله بهذا الاسم على أساس أنه " مواظ " ، وهناك نسخة في دار الكتب المصرية بعنوان " حقوق الإسلام " . ومن المرجح أن الحقوق هما المؤلف ولحد . و قد ذكر أنه " للنبى [ص] حقوقا على الأمة ، والمسلمين بعضهم على بعض حقوقا ، ففى مُعشرة الصديق مع الصديق ، و الشيخ مع المريد ، العالم مع المتعلم ، الأمير مع الرعية والجار مع الجار ، والقرى مع القرى ، والصيد مع المملوك ... حقوق وشروط واداب " .	دار الكتب ، قاعة المخطوطات ، ميكرو فيلم رقم ٢٥٠٠٢ ، مخطوط رقم ١٤٧ تصوف ، كشف اللقنون ، ج ٢ ، ص ٦٧٣ ، ٦٧٤ .
٤١	الذر	وقد ذكره الشعرانى فى كتابه " خلاصة علوم الإسلام " ، فى إطار حديثه عن علوم الذعر والمعنى والبيان بقول " " وقد ذكرنا فى كتابنا (الذر) نحو ثلاثة آلاف علم من علوم القرآن لا يعرف لعمدة النحو والبيان علما واحدا منها بأرواح الحياة ، ولم يشتغل واى قط منهم بعم النحو .	خلاصة علوم الإسلام ، تحقيق : عبد القادر عطا ، القاهرة ، دار التراث العربى ، ط ١ ، ١٩٨٠ ، ص ١٠٠ .
٤٢	الذر المكون والجواهر المصنوع		المناقب ، ص ٧٠ .
٤٣	الذر المنبئة فى شرح الوصية المتبوية		المناقب ، ص ٦٨
٤٤	الذر الخاص فى إقناوى سيدى على الخاص .	نظر الفصل الثلثى .	
٤٥	الذر واللمع فى الصديق والورع	وقد ذكر اسماعيل سليم أنه موجود بالزيتونة بتونس ، ولا نعرف له سنة تأليف .	الذيل ، ج ١ ، ص ٤٧٠ . المناقب ، ص ٦٩
٤٦	الذر المنبئة فى بيان الأخلاق المتبوية		المناقب ، ص ٦٨
٤٧	الذر المنبئة فى بيان زبد العلوم المشهورة .	نظر الفصل الثلثى	
٤٨	ذيل الطبقات الكبرى	وله اسم آخر هو " ذيل لوافح الآثار " . و	دار الكتب المصرية ،

٤٩	ردع الفقراء عن دعوى الولاية الكبرى	ولا نعرف متى لُفِه .	منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية . ومن الواضح أنه لُفِه بعد كتاب " الطبقات الكبرى " . وعلى أية حال فإن المايجي يقول بأنه ذيل الطبقات الوسطى .	مخطوط رقم ٤٩٣ تاريخ ميكر وفيلم رقم ١٣٩٩٠ . المنقلب ، ص ٦٨ . الأعلام ، ج ٤ ، ص ٣٢٢ .
٥٠	رسالة الأول في قدب الجهورية	ولا نعرف متى لُفِه . وإن كنا نرى أن ذلك قد تم قبل سنة ٩٦٠ هـ .		الذيل ، ج ١ ، ص ٥٥٧ .
٥١	رسالة في بيان طريقة الصوفية			لطيف المنن ، ص ٧٧ .
٥٢	رسالة في شرح الهاتف	لُفِه في شرح هاتف جاءه في سنة ٩٣١ هـ ، ويذكر أنها لُفِه " من أول تأليفه في طريق القوم " .		دار الكتب ، مخطوط رقم ٢٧٩٨ ، تصوف ، ميكر وفيلم رقم ٣٧٧٣٢ .
٥٣	رسالة في طب أرباب الأحوال	وقد ذكر الشعراني ذلك في لطيف المنن ، حيث قال : " وما من الله تبارك وتعالى به على : معرفتي برب أرباب الأحوال فإن عليهم لا يعرفه غيرهم من الأطباء ، وقد بسطت الكلام على ذلك في رسالة مستقلة " .		لطيف المنن ، ص ٣٠٨ .
٥٤	رسالة في وقلمه مع الرسول [ص]	وقد ذكرها من ضمن مؤلفاته ، ولا نعرف تاريخ تأليفها .		لطيف المنن ، ص ٤٥٧ .
٥٥	رياض الصالحين	ويبدو أنه مختصر للكتاب المشهور " رياض الصالحين " ، وهو مخطوط بدار الكتب المصرية ، ولا نعرف سنة تأليفه .		دار الكتب ، مخطوط رقم ٩٧٠ ، تصوف ، ميكر وفيلم رقم ٣٤٩٥٤ .
٥٦	السراج المنير في غريب الحديث البشير النذير	أورده حلبي خليفة ، وربما كان هو كتاب " البذر المنير في غريب الحديث البشير النذير " .		كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ٩٨٤ .
٥٧	المير المرقوم فيما يختص فيه أهل الله من الأخلاق والعلوم .	أورده اسماعيل سليم ولا نعرف سنة تأليفه .		الذيل ، ج ٢ ، ص ١١ . المنقلب ، ص ٦٨ .
٥٨	سر المسير والتزود ليوم المصير .	أورده أيضاً اسماعيل سليم ، ولا نعرف عنه شيئاً سوى الاسم .		الذيل ، ج ٢ ، ص ١١ .
٥٩	شرح جمع الجوامع	وهو شرح للكتاب تاج الدين عبد الوهاب ابن		كشف الظنون ، ج ٢ ،

٦٠	شروح ورد الأقطاب	على بن المنكي الشافعي ، المتوفى سنة ٧٧١ هـ ، وهو في أصول الفقه .	من ٥٥٦ .
٦١	الطبقات الصغرى	وهذا الكتاب هو امتداد أو تكملة لكتاب الطبقات الكبرى وكتاب الطبقات للصفي ، وفيه ترجم للعديد من المشايخ . وليس من السهل معرفة التاريخ الحقيقي الذي انتهى فيه الشعراني من تأليف هذا الكتاب . فهو يتحدث عن مشايخ توفوا سنة ٩٧٠ هـ ، أو ٩٧٢ هـ ، بل وفي سنة ٩٨١ هـ ، وفي سنة ١٠٠٣ هـ . وهذا يعني أن هناك من أضاف على هذا الكتاب بعد ولادة الشعراني في سنة ٩٧٣ هـ .	المنقلب ، ص ٧١
٦٢	الطبقات الكبرى	نظر الفصل الثاني	المنقلب ص ٦٨
٦٣	الطرار الأبهج على خطبة المنهج	وهو كتاب في الفقه ، ولا نظم سنة تأليفه .	الذي ، ج ٢ ، ص ٨١ .
٦٤	طهارة لجسم الموحدين من سوء الظن بأحد المسلمين		المنقلب ص ٦٨
٦٥	طهارة لجسم والجنان من سوء الظن بالله والملائكة والجنان		المنقلب ، ص ٧٠
٦٦	طهارة لجسم والفوز من سوء الظن بالمستدام من العباد		المنقلب ، ص ٦٨
٦٧	طهارة لجسم والفوز من سوء الظن بالله تعالى والعباد	أورد الشعراني في " الميزان الكبرى " وفي " الميزان الخضرية " ، وأورد له اسماء سليم أيضاً . وقد ألفه قبل سنة ٩٦٣ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٢ . الميزان الخضرية ، ص ١٤٢ . الذي ل ، ج ٢ ، ص ٨٩ .
٦٨	طهارة لسان المؤمن وفوائده من سوء الظن بالله تعالى وصحته		المنقلب ، ص ٧٠
٦٩	العبادات على مذهب الصوفية		المنقلب ، ص ٧١
٧٠	علامات الخلال على من لم يصل بالقرآن	ولا نعرف سنة تأليفه ، وربما هو نفسه كتاب " أوافج الخلال على كل من لم يصل بالقرآن " .	الذي ، ج ٢ ، ١١٧٠ .

٧١	فتاوى الشعراني	وعن تأليفه لهذا الكتاب يقول "وطلعت فتاوى شيخنا زكريا وشيخنا الشيخ شهاب الدين وغير ذلك ، كفتاوى النوى الكبرى والصغرى ، وفتاوى ابن الفرج ، وفتاوى ابن أبي شريف وغير ذلك . ثم جمعتها كلها في مجلد يستفاد المتدخل منها " . وهذا ربما يعني أن وضع هذه الفتاوى تم في فترة تطويعه ، وقبل تأليفه لكتاب الميزان الكبرى بوقت طويل .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٣ . كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٢٢٤ .
٧٢	الفتح في تأويل ما صدر عن الفضل من الشطح	ولا تعرف سنة تأليفه .	كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٢٢٣ .
٧٣	الفتح المبين في بيان أسرار أحكام الدين	وهو عن الصلاة وغيرها من أمور الدين ، ولا تعرف سنة تأليفه . ولا أحدثه عن أنه مجلد ضخم ، لقلنا أنه هو نفسه المؤلف التالي .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ١٢٩ .
٧٤	الفتح المبين في ذكر شيء من أسرار الدين	وهو مخطوط صغير يدار الكتب المصرية ، وذكره حلبي خليفة . وقد نشر مؤخرًا في مصر بعنوان آخر ، وهو " أسرار أركان الإسلام " !! . وربما كان اختصاراً للمؤلف السابق .	دار الكتب المصرية ، مخطوط رقم ٧٩٤ ، تصوف ، ميكرو فيلم رقم ٣٢٨٤١ . كشف الظنون ، ج ٢ ، ١٢٣٤ . الشعراني : أسرار أركان الإسلام تحقيق: عبد القادر أحمد عطا ، القاهرة : دار التراث العربي ط ١٩٨٠ .
٧٥	فتح القلوب في فضائل الآل والأصحاب	وهو مؤلف - كما يذكر حلبي خليفة - لبيت الشعراني فيه الخلافة للخلفاء الأربعة ، وختمه بذكر بعض فضائل آل البيت . ولا تعرف تاريخ تأليفه له .	كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٢٣٦ .
٧٦	فراديد القلائد في علم الطقوس	ولا تعرف شيئاً عنه ، سوى ما ذكره عنه الشعراني بنفسه عن اسمه . وقد أورده أيضاً إسماعيل سليم .	إطلاق المتن ، ص ٧٨ . النيل ، ج ٢ ، ص ١٨٤ . المنقلب ، ص ٦٧ .
٧٧	المفصول في علم الأصول		المنقلب ، ص ٦٨ .
٧٨	الملك المشحون في بيان أن التصوف هو ما عليه الطعام المملون		المنقلب ، ص ٧١ .
٧٩	ثنية الأغنياء على فطرة من	ولا تعرف عنه إلا الاسم ، وهو ما ذكره	كشف الظنون ، ج ٣ ،

بحر علوم الأديان	حاجي خليفة .	من ١٣٥٦ .
٨٠ القواعد السنية في توحيد أهل الخصوصية	ولا تعرف عنه إلا الاسم ، والذي أورده كل من المايحي ، وإسماعيل سليم .	المنقلب ، من ٧٠ . لذيّل ج ، من ٢٤٢ .
٨١ قواعد للصوفية	ولا تعرف سنة تأليفه تحديداً ، إلا أن من المرجح لدينا أنه ألفه قبل سنة ٩٦٠ هـ .	أطلق المنان ، من ٧٧ .
٨٢ القواعد الكلية الموضحة لمعاني الصفات الإلهية	وأكد إلهاب في هذا الكتاب عن أسئلة البعض ، فيما يتصل بكلام أهل الشطح في التصوف . ويذكر حاجي خليفة أن الشعراني أتم هذا المؤلف في سنة ٩٦١ هـ .	دف الكتب ، مخطوط رقم ٣٤ ، تصوف ، ميكرو فيلم رقم ٣٤٠٨٢ ، كشف القنون ، ج ٣ ، من ١٣٦٠ .
٨٣ القول المبين في بيان آداب الصائين	ولا تعرف عنه شيئاً إلا الاسم .	الذيّل ، ج ٢ ، من ٢٥١ .
٨٤ القول المبين في دليل ليس الخرفة والتلقين		المنقلب ، من ٩٨ .
٨٥ القول المبين في الرد عن الشيخ محيي الدين	ولا تعرف عنه إلا الاسم	الذيّل ، ج ٤ ، من ٢٥٢ .
٨٦ تكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر	نظر الفصل الثاني	
٨٧ كشف الحجاب والرائع عن وجه أسئلة هجان	يتحدث الشعراني عن أن هذا الكتاب به إجابة " نيف وسبعون سزا إلى التوحيد سلكي عنها علماء الجان " وأن الطعام تلقوها بالقبول " وكتب لنفس منها نسخاً لا لأصحابها ، ونقلت إلى المملك القريبة والبعدة " . و يذكر حاجي خليفة أن تأليف الكتاب كان في ليلة الثلاثاء ١٦ رجب سنة ٩٥٥ هـ .	أطلق المنان من ٧٧ ، ٢٢٠ ، ليو القوي الجواهر ج ١ ، من ١٧١ . المنقلب ، من ٦٨ ، كشف القنون ج ٣ ، من ١٤٨٨ . و قد طبع الكتاب في مصر بمطبعة علم الفكر ، و ذلك في سنة ١٩٩٢ .
٨٨ كشف النصة عن جميع الأمة	وعنه يقول الشعراني : " جمعت فيه ألفة المذهب الأربعة من غير حزو إلى من خرجها من الحقائق لتكلام بطم أهل كل مذهب بمن خرج لنيلهم " ويقتالي فهو كتاب في الحديث والفقه . وقد ذكر الشيخ أنه اقتبس من تأليف هذا الكتاب في مستهل رجب سنة ٩٣٦ هـ .	كشف النصة . أطلق المنان ، من ٧٧ ، كشف القنون ، ج ٣ ، من ١٤٩٢ .
٨٩ آداب الإعراب المانع من اللحن في السنة والكتاب	هذا الكتاب في قواعد اللغة العربية ، وله عنوان ثان هو " كشف الإعراب المانع عن اللحن في السنة والكتاب " وعنوان ثالث	الشعراني بإلهاب الإعراب المانع من اللحن في الكتاب والسنة ،

٩٠	لطائف المنن والأخلاق في بيان وجوب التحدث بنعمة الله سبحانه وتعالى على الإنسان	وهو "المقدمة الدخوية في علم العربية" والمنحوتة محفوظة بالمكتبة الأزهرية تحت رقم ٢٨٤٣ خصوصي، ٣٧٦٨٩ صومي، ويتكون من إحدى وثلاثين ورقة. وقد تم تحقيق الكتاب ونشره.	تحقيق: د. عفيف محمد عبد المجيد، طنطا، ١٩٩٦. المنقلب، ص ٦٧.
٩١	لوائح الخلال على كل من لم يصل بالقرآن	أورده الشعراوي في "لطائف المنن"، ولم نعتز عليه، ولا نعرف تاريخاً محدداً لتأليفه، وإن كان ذكره في لطائف المنن يعني أن تأليفه سبق على سنة ٩٦٠ هـ.	لطائف المنن، ص ٧٧. المنقلب، ص ٦٧.
٩٢	لوائح الأتوار القصصية في بيان المهود المحمدية	ولا نعرف طه إلا الاسم	الأعلام، ج ٩، ص ٣٢٢.
٩٣	لوائح الأتوار القصصية في مختصر الفتوحات المكية	وقد ذكره في لطائف المنن بدون إعطاء أية بيقوت، وإن كان من الواضح أنه ألفه قبل سنة ٩٤٢ هـ. والكتاب هو المختصر للفتوحات المكية لابن عربي	لطائف المنن، ص ٧٧. المنقلب، ص ٦٩.
٩٤	المائر والمفاخر في طعام القرن العاشر	ولا نعرف حقه إلا الاسم.	أورده مُحقق كتاب درر لغواص، ص ٤.
٩٥	مختصر الألفية في النحو	ولا نعرف حقه إلا الاسم.	كشف الظنون، ج ١، ص ١٥٢.
٩٦	مختصر تذكرة السويدي	ويذكر الزركلي أن هذا الكتاب في "الطب" ولا تعلم تاريخ تأليفه. هذا وإن كان الزركلي قد ذكر أن للشعراوي مؤلفاً آخر بعنوان "مختصر تذكرة في الطب". ومن المرجح لدينا أن العنوانين للمؤلف نفسه	المنقلب، ص ٧٠. الأعلام، ج ٤، ص ٣٢٢.
٩٧	مختصر تذكرة القرطبي	انظر الفصل الثاني.	
٩٨	مختصر للترغيب والترهيب		المنقلب، ص ٧٠.
٩٩	مختصر تاسير الإمام الأزدى	ذكره الشعراوي بقوله: "وطاقت تاسير الإمام سليل بن عبد الله الأزدى يروي عن وعي، وهو تاسير نعيم... ثم جرت لحديثه وقاره في مجلد".	لطائف المنن، ص ٧٤.
١٠٠	مختصر لسان الكبري للبيهقي	وقد أورده الشعراوي اسمه في الميزان الكبرى	الميزان الكبرى، ج ١، ص ١٠٠.

١٠١	مختصر طهارة الجسم والفوائد	ذكره الملبجي قللاً لأن حجمه هو نصف الكتاب الأصلي.	ص ٦٢ لطف المن ، ص ٧٤ الميزان الخضرية ، ص ٢٨ .
١٠٢	مختصر الفتوحات المكية في معرفة أسرار الملكية	وقد ذكره الشعراني أكثر من مؤلف ، كما ذكره حاجي خليفة . ولا تعرف هل هو نفسه كتاب " لوائح الأنوار القدسية في مختصر الفتوحات المكية " أم لا . ويذكر حاجي خليفة أن الشعراني أنهى من هذا المؤلف في ذي الحجة سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ص ٦٢ ، التكريت الأصغر في بيان علوم الشيخ الأكبر ، ج ١ ، ص ١٤ . لطف المن ، ص ٧٥ ، كشف الظنون ، ج ٢ ص ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ .
١٠٣	مختصر أركان الفلك في علم العقائد	ذكره الشعراني أكثر من مرة في لطف المن ، وذكر عنه أنه من جملة " أجمع القواعد وأوضحها عبارة " . ولا تعرف تاريخ تأليفه له ، وإن كنا نرجح أنه أتمه في مرحلة مبكرة من حياته .	المنقلب ، ص ٦٧
١٠٤	مختصر قواعد الزركنسي	ذكره الشعراني أكثر من مرة في لطف المن ، وذكر عنه أنه من جملة " أجمع القواعد وأوضحها عبارة " . ولا تعرف تاريخ تأليفه له ، وإن كنا نرجح أنه أتمه في مرحلة مبكرة من حياته .	لطف المن ، ص ٧٣ ، ٧٥ ، ٧٧ ، المنقلب ، ص ٧٠ ، كشف الظنون ، ج ٣ ، ص ١٣٥٩ .
١٠٥	مختصر عقيدة الإسلام البيهقي	وهو في فقه الملكية . وقد ذكره في الميزان الكبرى في إطار حديثه عن رؤيته للرسول (ص) الذي نصحه بالإخلاص على أقول ابن مالك " فامتثلت أمره صلى الله عليه وسلم وطلعت الموطأ والمؤونة الكبرى ثم اختصرتها وبرزت فيها المسائل التي تميز بها عن بقية الأئمة . ورأيت رضي الله عنه يلقى عدد حد الشريعة لا يكاد يتجاوزها ، وعلمت بذلك أن الوقوف على حد ما ورد أولى من الإبداع أو استصين " . وقد أورده أيضاً في لطف المن وهذا يعني أن تأليفه للكتاب كان قبل سنة ٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٤٨ ، ٦٣ . لطف المن ، ص ٧٦ ، المنقلب ، ص ٦٧ .
١٠٦	مختصر المؤونة الكبرى لابن مالك	وهو في فقه الملكية . وقد ذكره في الميزان الكبرى في إطار حديثه عن رؤيته للرسول (ص) الذي نصحه بالإخلاص على أقول ابن مالك " فامتثلت أمره صلى الله عليه وسلم وطلعت الموطأ والمؤونة الكبرى ثم اختصرتها وبرزت فيها المسائل التي تميز بها عن بقية الأئمة . ورأيت رضي الله عنه يلقى عدد حد الشريعة لا يكاد يتجاوزها ، وعلمت بذلك أن الوقوف على حد ما ورد أولى من الإبداع أو استصين " . وقد أورده أيضاً في لطف المن وهذا يعني أن تأليفه للكتاب كان قبل سنة ٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٣ ، لطف المن ، ص ٧٥ ، المنقلب ، ص ٦٨ ، كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ .
١٠٧	مختصر المعجزات والخصائص النبوية لجلال الدين السيوطي	وقد ذكر الشعراني عن هذا الكتاب ملبجي : " وطلعت كتاب المعجزات والخصائص للشيخ جلال الدين السيوطي ، ثم اختصرتها " . وهذا وإن كان حاجي خليفة يذكر هذا	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٦٣ ، لطف المن ، ص ٧٥ ، المنقلب ، ص ٦٨ ، كشف الظنون ، ج ٢ ، ص ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ .

١٠٨	مختصر الموطأ للإمام مالك	الكتاب باسم "مختصر الخصائص النبوية لجلال الدين السيوطي" ونعتقد أن تأليف الشعراني له كان قبل سنة ٩٣٠ هـ.	٢، ص ٧٠٦.
١٠٩	مختصر الهدى النبوي لإبن قيم الجوزية	وقد ذكره في كتابه "الميزان الكبرى" ولا نطم بالتحديد سنة تأليفه له.	الميزان الكبرى، ج ١، ص ٤٨.
١١٠	مدارج السالكين إلى رسوم طريق العارفين	ذكره الشعراني في لطائف المنن، في إطار حديثه عن مطالعته في كتب الحديث وأدلة المذاهب، ولكن لا نطم سنة تأليفه له.	لطائف المنن، ص ٧٤، المناقب، ص ٦٧.
١١١	مشارك الأئور القدسية في بيان العهد المحمدية	ذكره حاجي خليفة بهذا الاسم، أما أزركلي فقد أورده باسم "مدارك السالكين إلى رسوم طريق العارفين". وتوجد منه نسخة مخطوطة بدار الكتب المصرية	دار الكتب، مخطوطات، رقم ١٧٠، تصوف، ميكرو فيلم رقم ٣٤٩٥١، كشف الظنون، ج ٣، ص ١٦٤٠، الأعلام، ج ٤، ص ٣٢٢.
١١٢	المفاخر والمآثر في بيان علماء القرن العاشر	ذكره الشعراني في لطائف المنن قائلًا: "جمعت فيه أحاديث للترغيب والترهيب، وجمعت على قسمين: مآثورات ومنهيات". وقد ذكر حاجي خليفة أن الشعراني فرغ من تأليفه في ٢٨ رمضان سنة ٩٥٨ هـ.	لطائف المنن، ص ٧٧، الأئور القدسية، ص ١٣٦، المناقب، ص ٦٩، كشف الظنون، ج ٣، ص ١٦٨٨.
١١٣	منح الأكيد في بيان موك الإجتهد	تحدث عنه الشعراني في كتاب الطبقات الصغرى. وكذلك ذكره الملوحي وحاجي خليفة، ومن الواضح أنه تراجم لبعض علماء القرن، وهذا يعني أن تأليفه تأخر عن سنة ٩٥٠ هـ، وكان قبل سنة ٩٧١ هـ وربما كان من أواخر مؤلفاته.	الطبقات الصغرى، ص ٨٩، المناقب، ص ٦٨، كشف الظنون، ج ٣، ص ١٥٦٧.
١١٤	المقاصد الشرعية في بيان القواعد الشرعية	ذكره الشعراني في لطائف المنن بهذا الاسم، وكذلك قبل الملوحي. ولكن حاجي خليفة ذكره بعنوان "مقاصد الأكيد في موك الإجتهد".	لطائف المنن، ص ٧٧، المناقب، ص ٦٧، كشف الظنون، ج ٣، ص ١٧٩٤.
١١٥	المقدمة الفحوية في علم العربية	وهو كتاب في علم الأصول الفقهاء. وقد نشره حفيده صفر عبد الوهلب الشعراني في أوائل ثلاثينيات القرن العشرين.	مقدمة صفر عبد الوهلب الشعراني لكتاب المناقب الكبرى، كشف الظنون، ج ٣، ص ١٨٠٤.
١١٦	منازل علوم الأديام	وهو في النحو كما يتضح من العنوان. وقد ذكره حاجي خليفة بدون ذكر سنة التأليف.	كشف الظنون، ج ٣، ص ١٨٠٤.
		ذكره الشعراني بشكل غير مباشر في كتاب	الأئور القدسية، ج ١،

١١٧	مناقب الشيخ محمد وفا	وقد ذكره الشعراء في ترجمته للشيخ بقوله: "وقد كنا ألفا كتابا وذكرنا فيه جملة المنازل التي تزلها الأرواء وتخلع عليهم طومها ... ومن الواضح أنه ألفه في وقت مبكر عن سنة ٩٣١ هـ.	ص ١٧١، ١٥٢.
١١٨	المنهج المنبئة على الوصية المتبوية	وقد ذكره الزركلي على أنه "شرح لوصية المتبوي" ولا نعرف سنة تأليفه. وقد نشر هذا الكتاب في مصر في سنة ١٩٩٨.	الطبعات الكبرى، ج ٢، ص ٢٠.
١١٩	منهج الملة في التلبس بالسنة	وهو كتاب في قواعد الإسلام والإيمان. وقد نشر هذا الكتاب في لبنان في سنة ١٩٩٩. وقد ذكره الزركلي أيضا، بدون أية معلومات عن سنة التأليف. ومن الصعب معرفة تاريخ تأليف هذا الكتاب.	المنهج المنبئة على الوصية المتبوية، تحقيق محمد مصطفى، القاهرة مكتبة الجندى، ١٩٩٨. الأعلام، ج ٤، ص ٣٢٢.
١٢٠	منهج الموائع	ورد في ص ١ من مقدمة المصنف لكتاب "درر الفواص"	الطبعات الكبرى، ج ٢، ص ٢٠.
١٢١	المنهج الواسطي	وقد ذكره الشعراء في "الطائف المنن".	الطائف المنن، ص ٣١٨.
١٢٢	المنهج الصغرى	ذكره الشعراء في "الطائف المنن"، وقال عنه: "جئت فيه بين شرحي الجلال للمعالي لجميع الجوامع، وحقيقة ابن أبي شريف".	المنقاب، ص ٦٨.
١٢٣	منهاج الوصول إلى علم الأصول	ذكره المناهج باسم "منهاج الصديق والتحقيق في ثلاثين غلاب مذهبي الطريق". كما ذكره لسماح سليم باسمه الذي أورثناه ولكن بدون ذكر أية بيانات عنه.	الطائف المنن، ص ٧٧.
١٢٤	منهاج الصديق والتحقيق في ثلاثين غلاب المذهب للطريق	ذكره المناهج باسم "منهاج الصديق والتحقيق في ثلاثين غلاب مذهبي الطريق". كما ذكره لسماح سليم باسمه الذي أورثناه ولكن بدون ذكر أية بيانات عنه.	المنقاب، ص ٦٧. الأعلام، ج ٢، ص ٥٩٢.
١٢٥	المنهج المنبئ في أخلاق العرب	ذكره حاجي خليفة بدون ذكر بيانات عنه.	كشف الظنون، ج ٢، ص ٣٢٩.

١٢٦	المنهج المبين في بيان أخلاق العلماء والصالحين	ذكره الشعراوي في "لطائف المنن"، وقال عنه: "عزوت فيه كل حديث إلى من رواه، فكان كالخروج لأحاديث كتب كشاف الصفة". وفي الميزان الكبرى يتحدث عن أنه ألف هذا الكتاب قبل دخوله في محبة طريق القوم ووافق على عين الخضيرة". وفي موضع آخر يقول أنه ألفه في المذاهب الأربعة، مع الاختصاص مذهب أبو حنيفة بمزيد الإهتمام. ونحن نعتقد بأن تأليفه لهذا الكتاب كان في أعقاب الفترو العثماني لمصر وأيس قبله. و قد ذكره الملوحي، وذكره صاحب الذيل أنه في ثلاثة مجلدات مكتبة الزيتونة بتونس.	من ١٨٨٢. المنقلب، ص ٦٨
١٢٧	المنهج المبين في بيان فلة المجتهدين.		لطائف المنن، ص ٧٧. الميزان الكبرى، ج ١، ص ٩، ٥٥. البيهقي والجواهر، ج ٢، ص ٨٥. المنقلب، ص ٧٠. الذيل، ج ٢، ص ٥٩٢. كشف الظنون، ج ٣، ص ١٨٨٢.
١٢٨	المنهج المبين في بيان أخلاق لطعام والصالحين		المنقلب، ص ٦٨
١٢٩	موازين القاصرين	ذكره الملوحي باسم "موازين الرجال القاصرين". كما ذكره اسماعيل سليم بدون ذكر لية مطومنت عنه.	المنقلب، ص ٦٨. الذيل، ج ٢، ص ٥٩٩
١٣٠	الميزان الخضيرة	نظر الفصل الثاني.	
١٣١	الميزان لادرية المنبهة لطقد الفرق الطيبة		المنقلب، ص ٧٠
١٣٢	الميزان الشعراوية في بيان عقائد الصوفاة		المنقلب، ص ٧٠
١٣٣	الميزان الشعراوية السخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومقلدوهم في الشريعة المحمدية	نظر الفصل الثاني.	
١٣٤	الميزان الشعراوية المقررة جميع عقائد أهل السنة المحمدية		المنقلب، ص ٧٠
١٣٥	ميزان العقائد الشعراوية المشيدة بالكتاب والسنة المحمدية		المنقلب، ص ٧٠

١٣٦	النجاسة والفصل من ملامة الكلب	وقد تحدث عنه الشعر في في الميزان الكبرى ، وربما كان للكتاب عنوان آخر مختلف إلى حد ما ، ولا تعرف نسخة تأليفه بالضبط ، وإن كان قبل سنة ١٩٥٥ هـ .	الميزان الكبرى ، ج ١ ، ص ٩١
١٣٧	أمنح مبالغة اليهود والنصارى	ولا تعرف عنه إلا الإسم الذي أورده الملبجي	المنقلب ، ص ٦٩
١٣٨	المنالعات الخمسية في بيان قواعد الصوفية	ذكرها الملبجي وقال أنها " قواعد الوسطى "	المنقلب ، ص ٦٩
١٣٩	النور الزاهر في الأجوبة عن الأكابر والأصاغر		المنقلب ، ص ٦٩
١٤٠	النور الفارق بين المرید الصالح وغير الصالح	ذكره كل من الملبجي وإسماعيل سليم ، بدون أية بيانات أخرى .	المنقلب ، ص ٦٧ ، الأول ج ٢ ، ص ٦٨٦
١٤١	هادي الحارثين إلى رسوم أخلاق المارقين	ذكره كل من الملبجي وإسماعيل سليم بدون أية بيانات أخرى .	المنقلب ، ص ٧١ ، الأول ج ٢ ، ص ٧١٥
١٤٢	ورد الأقطاب	وهو منشور في نهاية كتاب " الميزان الخشيرة " ويقول عنه الشعر في " فهذا ورد ذكر الشيخ محيي الدين . إنه (ورد الأقطاب ، والمكملين من أصحاب الدوائر الكبرى) ذكرته للإخوان ، رجاء فصل به ، ونكرت في آخره بعض ما ينتج كل ذكر من الأحوال الباطنة " . والورد يشتمل على خمسة وعشرين صيغة من صيغ الذكر .	الميزان الخشيرة ، ص . ١٤٩ - ١٥٧
١٤٣	وصايا الإخوان فيما يجب عليهم استصاليه في هذا الزمان		المنقلب ، ص ٦٧
١٤٤	وصايا المارقين		المنقلب ، ص ٦٨
١٤٥	وصايا المارقين لعلوم التجار والفقراء المؤمنين		المنقلب ، ص ٦٧
١٤٦	وصايا المارقين المكتسبة من حضرة رب العالمين		المنقلب ، ص ٦٨
١٤٧	أبواب الفوت والجواهر في بيان عقائد الأكابر	انظر الفصل الثاني	
١٤٨	كتاب عن الشيخ نور الدين الشونسي	لمنى كتاب " الطبقات الكبرى " ذكر الشعر في أنه ينوي تأليف هذا الكتاب ، وذلك في بيان ترجمته للشيخ ، حيث قال : " وإن شاء الله	الطبقات الكبرى ، ج ٢ ص ١٥٦ .

		تعالى فتردها بالتأليف إن كان في الأجل لصحة " فإذا كان الشعر في قد ذكر ذلك في حدود سنة ٩٦٠ هـ فمن المحتمل أن يكون قد قام بذلك .	
كتاب عن ثم الأئمة كلهم للرأي	ويشير الشعر في ذلك في كتابه " الميزان الخصرية " بالقول : " وقد ألفت كتاباً في ثم الأئمة كلهم للرأي ، وبين حشهم على العمل بالتكليف والسنة " . ومن الواضح أن ذلك كان قبل سنة ٩٦٠ هـ .	الميزان الخصرية ، ص ٤٩ .	١٤٩
كتيب عن بعض لجهادات الإمام أبو حنيفة	وقد ذكر الشعر في ذلك بيان حديثه عن الإمام أبو حنيفة بقوله : " وقد جمعت جملة من تلقى استنباطاته في كراسة " .	الميزان الخصرية ، ص ٦٥ .	١٥٠
كتاب في بيان منه في قراءة الكتب عن طريق الحفاظ للجلال المصطفى		المناقب ، ص ٧٠	١٥١
كتاب في تصوير الأحكام		المناقب ، ص ٧١	١٥٢

المصادر والمراجع

أولاً: الوثائق غير المنشورة:-

- سجلات محكمة باب الشرية سجل ٦١٦، ٦٣١.
- سجلات محكمة القسمة العسكرية، سجل ٥٩.

ثانياً: المخطوطات:-

- محمد الصواف
- الجوهر الفريد فى أمر الصوفى والمريد، مخطوط بمكتبة رفاة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨٦، تصوف.
- محمد بن أبى السرور البكرى
- الكواكب السائرة فى أخبار مصر والقاهرة، مخطوط بدار الكتب المصرية، رقم ٢٥٢٢، تاريخ.
- يوسف الملوانى
- تحفة الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب، مخطوط بمكتبة رفاة الطهطاوى بسوهاج، رقم ٨، تاريخ.

ثالثاً: المصادر المطبوعة:-

- القرآن الكريم
- أحمد الرشيدى
- حسن الصفا والإنتهاج بذكر من ولى إمارة الحاج، تحقيق: د. ليلى عبد اللطيف أحمد، القاهرة، مكتبة الخانجي ١٩٨٠.
- أحمد الشرنوبى
- طبقات الشرنوبى، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣٠٥ هـ.
- أحمد بن زنبيل الرمال
- واقعة السلطان الغورى مع سليم العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٧.
- أحمد شلبى عبد الغنى
- أوضح الإشارات فيمن تولى مصر القاهرة، من الوزراء والباشات (الملعب بالتاريخ العينى)، تحقيق: د. عبد الرحيم عبد الرحمن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٧٨.

- إسماعيل باشا بن محمد أمين بن الأمير سليم البغدادي
إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، ج ١، ١٩٤٥، ج ٢،
١٩٤٧، مطبعة ووكالة المعارف، استانبول.
- بدر الدين العيني
السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد شيخ المحمودى: تحقيق: فهم محمد شلتوت، مراجعة:
د. محمد مصطفى زياده، القاهرة، دار الكتاب العربى، ١٩٦٧.
- جلال الدين السيوطى
الأحاديث المنيفة فى فضل السلطنة الشريفة، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدنى، القاهرة،
مكتبة القرآن، ١٩٩٢.
- حاجى خليفة
كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون، استانبول، مطبعة وكالة المعارف ج ١، ج ٢، ج ٣، ١٩٤٣.
- د. حسن الشرقاوى
معجم ألفاظ الصوفية، القاهرة، مؤسسة مختار، ط ١، ١٩٨٧.
- خير الدين الزركلى
الأعلام، الجزء الثانى والرابع، بيروت، دار العلم للملايين، ط ٦، ١٩٨٤.
- دائرة المعارف الإسلامية
المجلد الثانى (الجزء الثالث عشر - العدد السابع).
- شمس الدين محمد بن طولون
مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان، تحقيق: محمد مصطفى، القاهرة، الدار المصرية للتأليف
والترجمة، القسم الثانى، ١٩٦٤.
- شهاب الدين محمود الخفاجى:
ريحانة الألبا وزهرة الحياة الدنيا، القاهرة، المطبعة الوهبية، ١٢٩٤ هـ.
- عبد الرحمن الجبرتى:
عجائب الآثار فى التراجم والأخبار، الجزء الأول والثانى، القاهرة، مطبعة الأنوار المحمدية، د. ت.
ط.
- عبد الرؤف المناوى:
الكواكب النورية فى تراجم السادة الصوفية (طبقات المناوى)، الجزء الرابع، تحقيق: د. عبد
الحميد صالح حمدان، القاهرة، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٤.

- عبد الغنى النابلسي:
الحقيقة والمجاز فى الرحلة إلى بلاد الشام ومصر والمجاز، أعدده للنشر: د. أحمد عبد المجيد هريدى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦.
- (وهو مطبوع، وغير مُحقق).
- عبد الوهاب الشعرانى:
الأنوار القدسية فى بيان آداب العبودية (مطبوع على هامش كتاب الطبقات الكبرى)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.
- الأنوار القدسية فى معرفة قواعد الصوفية، القاهرة، دار جوامع الكلم، ١٩٨٧.
- +++++
- البحر المورود فى الموائيق والعهود، القاهرة، د. ت. ط.
- +++++
- البدر المنير فى غريب أحاديث البشير النذير، نشر وتعليق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط ١، ١٩٩٦.
- +++++
- تنبيه المخترين فى أواخر القرن العاشر على ما خالفوا فيه سلفهم الطاهر، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٣٩٠ هـ.
- +++++
- الجواهر والدرر (مطبوع على هامش كتاب الإبريز لأحمد ابن المبارك)، القاهرة، المطبعة الأزهرية، ١٩٢٧.
- +++++
- درر القواص على فتاوى سيدى على الخواص (مطبوع على هامش كتاب الإبريز) القاهرة، المطبعة الأزهرية ١٩٢٧.
- +++++
- الدرر المنثورة فى بيان زيد العلوم المشهورة، تحقيق: عبد القادر أحمد عطاء، القاهرة، دار التراث العربى، ط ١، ١٩٨٠. وقد نشره المحقق بعنوان آخر وهو: خلاصة علوم الإسلام.
- +++++
- الطبقات الكبرى (لواقع الأنوار فى طبقات الأخيار)، القاهرة، مكتبة محمد على صبيح، د. ت. ط.
- +++++
- الطبقات الصغرى، وضع حواشيه: محمد عبد الله شاهين، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ١،

١٩٩٩.

+++++

الكبريت الأحمر فى بيان علوم الشيخ الأكبر (مطبوع على هامش اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر)، بيروت، دار المعرفة، (وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ). د.ت.ط.

+++++

لطاقف المنن والأخلاق فى بيان وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق، القاهرة، تقديم: د. عبد الحليم محمود، مكتبة عالم الفكر، ط٢، ١٩٧٦.

+++++

كشف الغمة عن جميع الأمة، القاهرة، مكتبة مصطفى البابى الحلبي، ١٩٥١.

+++++

المُختار فى صحبة الأخيار. تحقيق: د. عبد الرحمن عميره، طلعت غنام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، ١٩٧٣.

+++++

مختصر تذكرة القرطبي، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، د. ت. ط.

+++++

المنح السنية على الوصية المتبولية، تعليق: محمد مصطفى ابن أبى العلا، القاهرة، مكتبة الجندي، ١٩٩٨.

الميزان الخضرية، تحقيق: عبد الرحمن حسن محمود، القاهرة، مكتبة عالم الفكر، ط١، ١٩٨٩.

+++++

الميزان الشعرانية المدخلة لجميع أقوال الأئمة المجتهدين ومُقلديهم فى الشريعة المحمدية (الميزان الكبرى)، القاهرة، المطبعة الشرقية، ١٣١٨ هـ.

+++++

اليواقيت والجواهر فى بيان عقائد الأكابر، بيروت، دار المعرفة (وهى طبعة مصورة عن طبعة المطبعة اليمنية بمصر سنة ١٣١٧ هـ)، د. ت. ط.

- على مبارك

الخطط التوفيقية الجديدة، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ج٢، ج١٤، ١٩٨٢.

- عمر رضا كحالة

معجم المؤلفين، الجزء السادس، بيروت، دار إحياء التراث العربى ومكتبة المثنى، د.ت.ط.

- قانون نامه مصر

- ترجمة وتعليق: د. أحمد فؤاد متولى، القاهرة، د. ت. ط.
- لويس معلوف البستاني، فؤاد إبراهيم البستاني
مُنجد الطلاب، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٥.
- مجد الدين محمد ابن يعقوب الفيروزبَادِي
القاموس المحيط، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مركز تحقيق التراث، سلسلة التراث
للجميع، ج٢، العدد ٩، ج٣، العدد ١٧، ١٩٧٨.
- محمد الأمين فضل الله محب الله المحبى
خلاصة الأثر فى أعيان القرن الحادى عشر، الجزء الثانى، القاهرة، ١٢٨٤ هـ.
- محمد بن أحمد بن إياس
بدائع الزهور فى وقائع الدهور، تحقيق: محمد مصطفى زياده، الجزء الرابع والخامس، القاهرة،
الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، ١٩٨٤.
- محمد رمزى
القاموس الجغرافى للبلاد المصرية من عهد قدماء المصريين إلى سنة ١٩٤٥. القسم الأول
(البلاد المندرسة)، والقسم الثانى (الأجزاء الأولى والثانى والثالث) القاهرة، الهيئة المصرية
العامة للكتاب، ١٩٩٤.
- محمد محبى الدين المليجى
تذكرة أولى الألباب فى مناقب الشعرائى سيدى عبد الوهاب، القاهرة، مطبعة أمين عبد الرحمن،
١٩٣٢.
- نجم الدين الغزى
الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، الجزء الأول والثالث، تحقيق د. جبرائيل سليمان جبور،
بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط٢، ١٩٧٩.
- نظارة المالية
قاموس جغرافى للقطر المصرى، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية، ١٨٩٩.
- رأبعا: المراجع العربية
- د. إبراهيم على طرخان
مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٠.
- أحمد صادق سعد

تاريخ مصر الإقتصادى الإجتماعى فى ضوء نمط الإنتاج الآسيوى، بيروت، دار ابن خلدون، ط١، ١٩٧٩.

- أمين الخولى

صلات بين النيل والفولجا، القاهرة، دار المعرفة، ط١، ١٩٦٤.

- د. البيومى إسماعيل الشريعتى

مُصادرة الأموال فى الدولة الإسلامية (عصر سلاطين المماليك)، الجزء الثانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١١، ط١، ١٩٩٧.

- د. توفيق الطويل

التصوف فى مصر إبان العصر العثمانى، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ٢١، ط٢، ١٩٨٨.

+++++

الشعرانى إمام التصوف فى مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ٢٣، ١٩٨٨.

- حمزة عبد العزيز بدر

أتماط المدفن والضرىح فى القاهرة العثمانية (١٥١٧ - ١٨٠٥)، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب بسوهاج، جامعة أسيوط (جنوب الوادى حالياً)، قسم الآثار الإسلامية، ١٩٨٩.

- د. زكى مبارك

التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق، القاهرة، الجزء الأول، مطبعة الاعتماد، ١٩٣٨. الجزء الثانى، دار الكتاب العربى، ط٢، ١٩٥٤.

- د. سعاد ماهر

مساجد مصر وأولياؤها الصالحون، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزء الخامس، ١٩٨٣.

- د. سعيد عبد الفتاح عاشور

العصر المماليكى فى مصر والشام، القاهرة، دار النهضة العربية، ط١، ١٩٦٥.

- د. سعيد محمد السيد:

مصر فى العصر العثمانى فى القرن السادس عشر، دراسة فى النظم الإدارية والقضائية والمالية والعسكرية، القاهرة، مكتبة مدبولى، ١٩٩٧.

- طه عبد الباقي سرور

الشعراني والتصوف الإسلامي، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٩٥٢.

- عبد الحفيظ فرغلى على القرنى

عبد الوهاب الشعراني إمام القرن العاشر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة الأعلام، عدد ١١٦، ١٩٨٥.

- عبد الرازق إبراهيم عيسى

تاريخ القضاء في مصر العثمانية (١٥١٧ - ١٧٩٨)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١١٧، ١٩٩٨.

- د. عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم

الريف المصرى فى القرن الثامن عشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، ١٩٨٦.

+++++

فصول فى تاريخ مصر الإقتصادي والاجتماعى فى العصر العثماني، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ٤٨، ١٩٩٠.

- د. عبد العزيز الشناوى

الدولة العثمانية دولة مفترى عليها، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الجزء الأول، ١٩٨٣.

- عبد الفتى منى بك (مترجم)

الخلافة وسلطة الأمة، تقديم: د. نصر حامد أبو زيد، القاهرة، دار النهر، سلسلة ذاكرة الأمة، العدد الأول، ط٢، ١٩٩٥.

- د. عبد الله العروى

مفهوم الحرية، بيروت، دار التنوير، ط٢، ١٩٨٣.

- د. عبد الكريم رافق

الحرب والعثمانيون ١٥١٦ - ١٩١٦، دمشق، ط١، ١٩٧٤.

- علماء الحملة الفرنسية

وصف مصر، النظام المالي والإدارى، (وهى دراسة للكونت ستيف)، الجزء الخامس، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٢.

- د. على إبراهيم حسن

مصر فى العصور الوسطى من الفتح العربى حتى الفتح العثماني، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ط٥، ١٩٦٤.

- د. على بركات
رؤية الجبرتى لبعض قضايا عصره، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، العدد ١٠٣، ١٩٩٧.
- د. فاروق عثمان أياظه
أثر تحول التجارة العالمية إلى رأس الرجاء الصالح على مصر وعالم البحر المتوسط أثناء القرن السادس عشر، الإسكندرية، مطبعة الانتصار، ١٩٨٨.
- مجدى عبد الرشيد بحر
القرية المصرية فى عصر سلاطين المماليك ٤٨ - ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧ م، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة تاريخ المصريين، عدد ١٧٠، ١٩٩٩.
- محمد أبو زهرة
أصول الفقه، القاهرة، دار الفكر العربى، د. ت. ط.
- محمد سعيد عشاوى
جوهر الإسلام، بيروت، دار الوطن العربى، ط ١، ١٩٨٤.
- محمد سيد كيلانى
الأدب المصرى فى ظل الحكم العثمانى، القاهرة، دار الفرجانى، ١٩٨٤.
- د. محمد صبرى الدالى
الزاوية والمجتمع المصرى فى القرن السادس عشر، دراسة حالة - زاوية الشعرانى، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٠، ٢٠٠٠.
- +++++
- المشايع والغزو العثمانى لمصر، طوكيو، مشروع دراسات الحضارة الإسلامية، سلسلة أبحاث دراسات الحضارة الإسلامية، العدد ٢٢، ٢٠٠١.
- +++++
- دور المتصوفة فى تاريخ مصر فى العصر العثمانى ١٥١٧ - ١٧٩٨، بليس، دار التقوى، ط ١، ١٩٩٤.
- د. محمد عمارة
نظرية الخلافة الإسلامية، القاهرة، دار الثقافة الجديد، سلسلة قضايا إسلامية، عدد ٥، ١٩٨٠.
- محمد محمد أمين
الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر (٦٤٨ - ٩٢٣ هـ / ١٢٥٠ - ١٥١٧ م)، القاهرة، دار النهضة العربية، ط ١، ١٩٨٠.

- د. محمود اسماعيل

الإسلام السياسي بين الأصوليين والعلمانيين، الكويت، دار الشراع العربي، ط ١، ١٩٩٣.

+++++

دراسات في الفكر والتاريخ الإسلامي، القاهرة، مينا للنشر، ط ١، ١٩٩٤.

- ميكيل ووتر

المجتمع المصري تحت الحكم العثماني، ترجمة: إبراهيم محمد إبراهيم، مراجعة: د. عبد

الرحمن عبد الله الشيخ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠١.

- نصر محمد عارف

في مصادر التراث السياسي الإسلامي، دراسة في إشكالية التعميم قبل الإستقراء والتأصيل،

تقديم: د. منى أبو الفضل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المنهجية الإسلامية، العدد

رقم ٧، ط ١، ١٩٩٤.

- نيكور ايليسينو

تنظيم الإمبراطورية العثمانية (القرنان الرابع عشر والخامس عشر)، في كتاب: تاريخ الدولة

العثمانية، إشراف روبر مانتران، الجزء الأول، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر للدراسات

والنشر، ط ١، ١٩٩٣.

- هاملتون جب، هارولد بوون

المجتمع الإسلامي والغرب، ترجمة: د. أحمد عبد الرحيم مصطفى، مراجعة: د. أحمد عزت

عبد الكريم، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧١.

خامساً: المراجع الأجنبية

+++++

Michael Winter, Society and Religion In Early Ottoman Egypt- Studies In the Writings of Abd al- Wahhab al- Sha'rant, Transaction, Inc. New Brunswick, 1982.

المحتويات

رقم الصفحة	الموضوع
٥	تصدير:
٧	تقديم:
١١	الإهداء:
١٣	المقدمة:
٢٣	الفصل الأول:
	التكوين الإجتماعى والفكرى والدينى للشعرانى
٨٧	الفصل الثانى:
	مؤلفات الشعرانى ومفهوم السياسة فيها
١٢٣	الفصل الثالث:
	خطاب الشعرانى للدولة
١٥٧	الفصل الرابع:
	السلطان فى خطاب الشعرانى
٢١١	الفصل الخامس:
	خطاب الشعرانى لرموز السلطة فى مصر
٢٦٥	الفصل السادس:
	قضايا المجتمع والسلطة فى خطاب الشعرانى
٣٠٧	الخاتمة:
٣١٥	ملحق بمؤلفات الشعرانى:
٣٣٣	المصادر والمراجع:

صدر فى هذه السلسلة

- ١- الأصول التاريخية لمسألة طابا - دراسة وثائقية .
د. يوتان لبيب رزق .
- ٢- مجمع اللغة العربية - دراسة تاريخية .
د. عبد المنعم الدسوقي الجميحى .
- ٣- التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة فى فكر الشيخ محمد عبده
د. زكريا سليمان بيومى .
- ٤- الجذور التاريخية لتحرير المرأة المصرية فى العصر الحديث .
د. محمد كمال يحيى .
- ٥- رؤية فى تحديث الفكر المصرى - «الشيخ حسين المرصفى وكتابة رسالة الكلم الثمان مع النص الكامل للكتاب» .
د. احمد زكريا الشلق .
- ٦- صياغة التعليم المصرى الحديث - دور القوى السياسية والاجتماعية والفكرية ١٩٢٣-١٩٥٢ .
د. سليمان نسيم .
- ٧- دور مصر فى افريقيا فى العصر الحديث .
د. شوقى عطا الله الجمل .
- ٨- التطورات الاجتماعية فى الريف المصرى قبل ثورة ١٩١٩ .
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
- ٩- المرأة المصرية والتغيرات الاجتماعية ١٩١٩ - ١٩٤٥ .
د. لطيفة محمد سالم .
- ١٠- الأسس التاريخية للتكامل الاقتصادى بين مصر والسودان دراسة فى العلاقات الاقتصادية السودانية ١٨٢١ - ١٨٤٨ .
د. نسيم مقار .
- ١١- حول الفكرة العربية فى مصر - «دراسة فى تاريخ الفكر السياسى المصرى المعاصر» .
د. فؤاد المرسى خاطر .
- ١٢- صحافة الحزب الوطنى ١٩٠٧ - ١٩١٢ «دراسة تاريخية» .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ١٣- الجماعة الأهلية بين النشأة والتطور .
د. سامية حسن ابراهيم .
- ١٤- العلاقات المصرية السودانية ١٩١٠ - ١٩٢٤ .
د. أحمد دياب .
- ١٥- حركة الترجمة فى مصر فى القرن العشرين .
د. أحمد عصام الدين .
- ١٦- مصر وحركات التحرر الوطنى فى شمال أفريقيا .
د. عبد الله عبد الرازق ابراهيم .
- ١٧- رؤية فى تحديث الفكر المصرى ز دراسة فى فكر أحمد فتحى زغلول ز .
د. أحمد زكريا الشلق .
- ١٨- صناعة تاريخ مصر الحديث - ز دراسة فى فكر عبد الرحمن الرافعى ز .
د. حمادة محمود إسماعيل .

- ١٩- الصحافة والحركة الوطنية المصرية ١٩٤٥-١٩٥٢ - من ملفات الخارجية البريطانية .
د. لطيفة محمد سالم .
- ٢٠- الدبلوماسية المصرية وقضية فلسطين ١٩٤٧ ، ١٩٤٨ .
د. عادل حسين خنيم .
- ٢١- الجمعية الوطنية المصرية سنة ١٨٨٣ - ز جمعية الانتقام ز .
د. زين العابدين شمس الدين نجم .
- ٢٢- قضية الفلاح فى البرلمان المصرى ١٩٢٤ - ١٩٣٦
د. زكريا سليمان بيومى .
- ٢٣- فصول فى تاريخ تحديث المدن فى مصر ١٨٢٠ - ١٩١٤ .
د. حلمى أحمد شلبى .
- ٢٤- الأزهر ودوره السياسى والحضارى فى أفريقيا .
د. شوقى الجمل .
- ٢٥- تطور النقل والمواصلات الداخلية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى ١٨٨٢ - ١٩١٤ .
د. فاطمة علم الدين .
- ٢٦- جمعية مصر الفتاة ١٨٧٩ - دراسة وثيقية .
د. على شلش .
- ٢٧- السودان فى البرلمان المصرى ، ١٩٢٤ - ١٩٢٦ .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ٢٨- عصر حكيان
أ.د. أحمد عبد الرحيم مصطفى .
- ٢٩- صفار ملاك الأراضي الزراعية فى مديرية المنوفية ١٨٩١ - ١٩١٣ .
د. حلمى أحمد شلبى .
- ٣٠- المجالس النيابية فى مصر فى عهد الاحتلال البريطانى .
د. سعيدة محمد حسنى .
- ٣١- دور الطلبة فى ثورة ١٩١٩ - ١٩٢٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
- ٣٢- الطليعة الوفدية والحركة الوطنية ١٩٤٥ - ١٩٥٢ .
د. إسماعيل محمد زين الدين .
- ٣٣- دور الاقاليم فى تاريخ مصر السياسى .
د. حمادة محمود إسماعيل .
- ٣٤- المعتدلون فى السياسة المصرية .
د. أحمد الشريعتى السيد .
- ٣٥- اليهود فى مصر .
د. نبيل عبد الحميد سيد أحمد
- ٣٦- مصر فى كتابات الرحالة الفرنسيين فى القرنين السادس عشر والسابع عشر .
د. الهام محمد على ذهنى .
- ٣٧- المعتدلون فى السياسة المصرية .
ماجد محمد محمود .

- ٣٨- مصر والحركة الوطنية .
أ.د. محمد عبد الرحمن برج .
- ٣٩- مصر وبناء السودان الحديث .
د. نسيم مقار .
- ٤٠- تطور الحركة النقابية للمعلمين المصريين ١٩٥١ - ١٩٨١ .
د. محمد أبو الاسعاد .
- ٤١- الماسونية في مصر .
د. على شلش .
- ٤٢- القطن في العلاقات المصرية البريطانية ١٨٣٨ - ١٩٤٢ .
د. عاصم محروس عبد المطلب .
- ٤٣- المفكرون والسياسة في مصر المعاصرة .
د. محمد صاير عرب .
- ٤٤- السودان في البرلمان المصري .
د. يواقيم رزق مرقص .
- ٤٥- طوائف الحرف في مصر ١٨٠٥ - ١٩١٤ .
د. عبد السلام عبد الحليم عامر .
- ٤٦- مصر ومنظمة المؤتمر الاسلامي ١٩٧٩ - ١٩٨٧ .
د. عبد الله الأشعل .
- ٤٧- السياحة في مصر خلال القرن التاسع عشر ١٨٩٨ - ١٨٨٢ - دراسة في تاريخ مصر الاقتصادية والاجتماعي .
د. السيد سيد أحمد توفيق ذياب .
- ٤٨- حوادث مايو ١٩٢١ صفحة مجهولة من ثورة ١٩١٩ .
د. حمادة محمود أحمد اسماعيل .
- ٤٩- حدود مصر الغربية (دراسة وثائقية) .
د. فاطمة علم الدين عبد الواحد .
- ٥٠- الدور الأفريقي لثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ .
د. شوقي الجمل .
- ٥١- مصر في كتابات الرحالة الفرنسيين في القرن التاسع عشر ١٨٠٥ - ١٨٧٩ .
د. الهام محمد علي ذهني .
- ٥٢- الصحافة المصرية والحركة الوطنية من الاجتلال إلى الاستقلال ١٨٨٢ - ١٩٢٢ .
د. رمزي ميخائيل .
- ٥٣- المؤرخون والعلماء في مصر في القرن الثامن عشر .
د. عبد الله محمد عزباوى .
- ٥٤- الحزب الوطنى الديمقراطى المصرى (١٩١٨ - ١٩٢٣)
د. أحمد زكريا الشلق
وبين يديك العدد (٥٥)
- ٥٥- الخطاب السياسى الصوفى فى مصر
د. محمد صبرى الدالى

Bibliotheca Alexandrina



0806558

مطبعة دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة

الخطبة

